LA TOLERANCIA REPRESIVA Y OTROS ENSAYOS

Herbert Marcuse

Edición de César de Vicente Hernando

Colección Clásicos del Pensamiento Crítico
Dirigida por Francisco Fernández Buey y Jorge Riechmann

Con la colaboración de César de Vicente Hernando

Diseño gráfico de Arturo Iturbe

Los títulos que integran esta colección tienen una orientación fundamentalmente pedagógica. Su objetivo es acercar al lector actual la obra y el pensamiento de aquellos autores y autoras que han destacado en la elaboración de un pensamiento crítico a lo largo de la historia: enseñar qué dimensión histórica tuvieron y qué dimensión política, social y cultural tienen; enseñar cómo se leyeron y cómo se leen hoy.

© de la introducción: César de Vicente Hernando, 2010

© Los Libros de la Catarata, 2010
Fuencarral, 70. 28004 Madrid
Teléfono: 91 532 05 04
Fax: 91 532 43 34
www.catarata.org

ISBN: 978-84-8319-557-4
Depósito legal: M-47.684-2010

Estos materiales han sido editados para ser distribuidos. La intención de los editores es que sean utilizados lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se hagan constar el título y la autoría.

ÍNDICE

Marcuse entre dos siglos, por César de Vicente Hernando 7

Herbert Marcuse y su tiempo 41

La tolerancia represiva 47
La liberación de la sociedad opulenta 75
¿Una base biológica para el socialismo? 93
Filosofía y teoría crítica 109

Bibliografía seleccionada 133

MARCUSE ENTRE DOS SIGLOS

César de Vicente Hernando

I. MARCUSE EN SEATTLE

La obra del filósofo alemán Herbert Marcuse termina exactamente en el lugar en el que empieza el estremecedor relato histórico de Naomi Klein que la activista compone en dos libros: *No logo* (2000) y *La doctrina del shock* (2007). Uno de los últimos libros de Marcuse, *Contrarrevolución y revuelta* (1972), se abre con la sentencia: «El mundo occidental ha llegado a una nueva etapa de su desenvolvimiento: ahora, la defensa del sistema capitalista requiere la organización de la contrarrevolución, tanto en casa como afuera» (Marcuse, 1973: 11). Esa contrarrevolución es descrita por Klein en sus ensayos como el funcionamiento de una doctrina del liberalismo radical (llamado generalmente *neoliberalismo*), iniciada en esa misma época en la que escribe Marcuse, que se basa en el uso del *shock* y de la conmoción, de la producción de miedos y crisis para la implantación de políticas de acumulación capitalistas que desmantelan las instituciones sociales públicas y destruyen las

alternativas críticas. Comprendiendo la nueva naturaleza del capitalismo, señala que «la contrarrevolución es sobre todo preventiva y, en el mundo occidental, tiene totalmente ese carácter. No hay aquí ninguna revolución reciente que combatir o alguna que esté surgiendo. Y sin embargo, el temor a la revolución, creado por el interés común, establece un vínculo entre las distintas etapas y formas de la contrarrevolución. Ésta abarca todas las posibilidades, desde la democracia parlamentaria, a través del estado policíaco, hasta la dictadura abierta. El capitalismo se reorganiza para enfrentarse a la amenaza de una revolución que sería la más radical de todas las revoluciones históricas, la primera verdaderamente *mundial* e *histórica* (Marcuse, 1973: 12). La «guerra preventiva» fue el término usado por el gobierno de George Bush para invadir Irak en 2003. Existen numerosos ámbitos en los que, amparándose en la seguridad, se establece la suspensión de derechos fundamentales en buena parte de los países llamados «occidentales» (torturas, indefensión jurídica y reclusión sin juicio en Guantánamo; vigilancia ilegal, vejaciones y abusos en Abu Ghraib, asesinatos selectivos usados desde 1960 por EE UU e Israel y autorizados por sus tribunales de Justicia, etc.), llegando incluso a un desarrollo amplio del control sobre la población. Todo esto se ha convertido en una descripción muy exacta de lo que esbozaba Marcuse en su libro de 1972. Lo que Klein describe en *No logo* como las prácticas «del poder de un grupo selecto de monstruos corporativos que se han unido para constituir un gobierno planetario *de facto*», origen de lo que se ha dado en llamar *globalización*, Marcuse lo delinea más precisamente en el mencionado texto como: «En esta etapa de la concentración económica y política, las empresas capitalistas particulares de todos los sectores de la economía están siendo subordinadas a los requerimientos del capital en su conjunto (*Gesamtkapital*). Esta coordinación se produce a dos niveles, que están relacionados entre sí: mediante el proceso económico normal de la competencia monopolista (creciente composición orgánica del capital, presión sobre la tasa de rendimiento de utilidades) y a través de la "intervención del Estado"» (Marcuse, 1973: 19). Las

consecuencias de esta *nueva realidad* suponen un conjunto de procesos que Toni Negri y Michael Hardt han tratado de exponer en *Imperio* (2000) y *Multitud* (2004) en términos de constitución política del presente. Las clases medias[1], objeto del discurso izquierdista de los años sesenta, poseedoras de una cierta independencia, se convierten en esta época en «sirvientes directos del capital dedicados a la creación y venta de plusvalía, pero se les mantiene alejados del control de los medios de producción» (Marcuse, 1973: 20). Para el Marcuse de los setenta «el poder dirigente y organizador del *Gesamtkapital* se enfrenta al poder productivo del *Gesamtarbeiter* (fuerza colectiva de trabajo): cada individuo se convierte en un nuevo fragmento o átomo de la masa coordinada de la población, que, privada del control de los medios de producción, crea la cuota de plusvalía absoluta. Dentro de esa masa, la *intelligentsia* desempeña un papel vital, no sólo en el proceso de la producción material, sino también en la manipulación y regimentación cada vez más científica del consumo y de la conducta "productiva"» (Marcuse, 1973: 22).

Para llegar aquí, Marcuse, como Negri, recurre a Marx y encuentra en su obra, con carácter proyectivo, lo que constituye los fundamentos de nuestro sistema capitalista. «El universo ampliado de la explotación es una totalidad de máquinas, humanas, económicas, políticas, militares, educativas. Está controlado por una jerarquía de gerentes, políticos, generales, profesionales todos, cada día más "especializados"; dedicados a mantener y ampliar su respectivo dominio, compiten incluso en escala global, pero todos operan en función del interés supremo de la nación en su conjunto —la nación *como* capital, capital imperialista—» (Marcuse, 1973: 23). En paralelo a las teorías de Zigmunt Bauman o de Ulrich Beck en las que se ensaya una nueva definición del ser humano en la

1. La clase media es el resultado de un proyecto de estabilización sociopolítica cuya función mediadora, entre capital y trabajo, tiende a convertirse en el lugar de *objetivación de consensus* (Cf. Alfonso Ortí: «Para una teoría de la sociedad de las clases medias funcionales de los 80», en *Documentación Social*, nº 38, julio-septiembre de 1992, pp. 209-234).

época de capitalismo tardío, basándose en las ideas de las individualidades asediadas, la vida líquida, el consumo y la destradicionalización de las formas de vida de la sociedad industrial convertidas en sociedad del riesgo; pero también en correspondencia con las tesis de Michel Foucault sobre el biopoder (técnicas de explotación y dominio de los cuerpos), Marcuse define la subjetividad en el marco de la institución capitalista: «La base de la pirámide está atomizada, y esa atomización convierte al individuo *completo* —cuerpo y mente— en un instrumento, o, incluso, en parte de un instrumento: activo o pasivo, productivo o receptivo, a la hora del trabajo o en su tiempo libre, siempre está sirviendo al sistema. La división técnica del trabajo divide también al ser humano en operaciones y funciones parciales dirigidas por los coordinadores del proceso capitalista. Esta tecnoestructura de la explotación es la que organiza la vasta red de instrumentos humanos que produce y sostiene una sociedad rica, puesto que el individuo, a menos que pertenezca a una minoría implacablemente atacada, también se beneficia de su riqueza». Y, así: «Para la mayoría de la población en las metrópolis, el capital ya no produce tanto privaciones materiales cuanto una satisfacción dirigida de las necesidades materiales; pero, al mismo tiempo, convierte al ser humano *completo* —inteligencia y sentidos— en un objeto de administración manejado en forma que produzca y reproduzca no sólo las metas, sino también los valores y promesas del sistema, su paraíso ideológico. Pero detrás del velo tecnológico, detrás del velo político de la democracia, está la realidad, la servidumbre universal, la pérdida de esta dignidad humana en una libertad de elección prefabricada. Y la estructura de poder ya no se "sublima" como lo hacían las culturas liberales, ya no es siquiera hipócrita (con lo cual se conservarían por lo menos las "formas" o una máscara de dignidad), sino que brutalmente descarta toda pretensión de verdad y de justicia» (Marcuse, 1973: 24-25). Todo ello es el núcleo, pensado desde posiciones distintas, de las obras de Guy Debord y Jean Baudrillard, que en los años noventa y comienzos del siglo XXI compusieron uno de los últimos discursos críticos. Algo de

todo esto puede encontrarse igualmente en la película *Matrix* (1999), que, además de ejemplo perfecto de pastiche postmoderno (tanto en su argumento como en su desarrollo técnico), se incorporó, acertada o perjudicialmente, al lenguaje antisistémico que se presentó en Seattle en diciembre de 1999.

El gran trabajo de Marcuse tuvo una doble naturaleza: por una parte, fundir vida y política, haciendo operar en el mismo plano subjetividad, antagonismo y dominación; por la otra, fundamentarlo.

La obra de Marcuse llevó hasta el límite la crítica de la sociedad capitalista, pero Negri ha enseñado que aún es posible llevarla más allá del límite, puesto que el discurso crítico responde al discurso hegemónico en las condiciones históricas en que este último se configura. El Marcuse de los años veinte, aún influido por la jerga heideggeriana, escribía esta enseñanza que luego sería clave para entender el tiempo revolucionario del 68: «En el instante en que la praxis es reconocida como el comportamiento decisivo, propiamente creador de realidad, del *Dasein* humano, y la situación histórica dada, en tanto que "realidad de la existencia inhumana", es aprehendida en su estado de caída, en ese instante la praxis se convierte, como "praxis revolucionaria", en cumplimiento de la necesidad histórica. La movilidad de la historia es el acontecer de la existencia humana. Cada nueva realidad histórica exige una nueva *existencia* humana. Ésta no puede realizarse nunca como mero cambio en el seno de la realidad vigente, porque entonces no puede sobrepasar nunca la existencia vigente y con su aceptación como algo dado tiene que caer necesariamente presa de su mundo de significado, de su "ideología" (cada reforma y revisión de lo existente presupone el reconocimiento de lo existente). La "nueva" existencia sólo es posible como "revocación". Desarrollo orgánico e histórico y revolución son en tan poca medida una contradicción que la revolución aparece más bien como la forma necesaria de la movilidad histórica, pues sólo ella puede transformar la *existencia* del *Dasein* histórico» (Marcuse, 2010: 128). La radicalidad de este planteamiento es lo que se halla detrás del lema «otro mundo es posible».

En Seattle se confirmó que la crítica de la sociedad no es solamente una respuesta técnica (o incluso moral) a los problemas del capitalismo. Como ya había escrito el Marcuse de los años treinta, «la mirada infalible sobre la esencia del hombre se vuelve el impulso inexorable hacia la fundación de la revolución radical: el comprender que la situación real del capitalismo no trata únicamente de una crisis económica o política, sino de una catástrofe del ser humano, condena de antemano al fracaso toda simple *reforma* económica o política y exige obligatoriamente la absorción catastrófica del estado real mediante la *revolución total*» (Marcuse, 1971: 45). En Seattle se confirmó que ya no hay tiempo. Se canceló toda esperanza. El mundo comenzó a aparecer desde «las trincheras del debate sobre la globalización»[2] como una pesadilla ya no solamente en el ámbito de la ecología, sino de la misma humanidad: la insostenibilidad del ser humano, su obsolescencia, su conversión en residuo. Pero también apareció, según Negri, la multitud: «un conjunto de singularidades», siempre productiva y siempre en movimiento, el concepto de una potencia que se expresa «en el tránsito de lo moderno a lo posmoderno [...] [en] la tendencia hacia el *General Intellect* [...] y [en] la libertad y la alegría (pero también la crisis y el cansancio) de este paso innovador» (Negri, 2004: 131-133). Para Marcuse, influido por Lukács, la ontología hegeliana y los *Manuscritos* de Marx, establecían un programa antagónico claro y preciso de esas subjetividades: a) el individuo *es* el *ser social*, es decir, el ser humano y su mundo se han convertido, a partir de un proceso de objetivación, en *relaciones sociales*; b) conocer cómo y a través de qué se produce tal objetivación no es una tarea accesible a cada uno, sino que lo es únicamente para «aquellos a los cuales la situación histórico-social *da* realmente dicho conocimiento [...] No se trata, pues, de "la" tarea "del" hombre, sino de cierta tarea histórica en cierta situación histórica» (Marcuse, 1971: 52).

El negativo fotográfico del relato de Naomi Klein esconde también una pregunta: ¿a través de qué el ser humano se aliena

2. Subtítulo del segundo libro de Naomi Klein: *Vallas y ventanas*.

en la propiedad privada? Su libro *No logo* es, en parte, una respuesta: en las marcas. También es, por la otra parte, una búsqueda de respuesta: una cierta *negación* de lo instituido. En 1966 Marcuse había escrito «Hacia el concepto de negación en la dialéctica» para abordar las dificultades de comprensión del periodo histórico y la evolución del llamado *capitalismo avanzado*. En el ensayo componía las condiciones de liberación en el marco de un determinismo histórico: «Quisiera explicar el estado de cosas respecto a los dos conceptos dialécticos centrales: es decir, respecto al concepto de la negación de la negación como evolución interna de un conjunto social antagónico y al concepto del conjunto en el que toda posición individual encuentra su valor y su verdad. Ante todo trataremos el primer concepto, el de la negación como absorción. Tanto para Marx como para Hegel, es esencial que las fuerzas que eliminan las contradicciones desplegadas en un sistema y que conducen a la nueva etapa, se desarrollen *dentro* de este sistema [...] lo cual expresa una determinada negación en contra del conjunto ya dentro de éste. Es más, mediante esa negación que se desarrolla en el seno de un sistema, el movimiento hacia la nueva etapa se convierte necesariamente en una etapa *superior* al liberar las fuerzas productivas que estaban atadas dentro del sistema establecido. Encontramos, pues, en todo cambio revolucionario del conjunto existente la manifestación de un ser ya existente en sí, el cual ya no puede hacerse realidad dentro de lo existente» (Marcuse, 1971: 209-210). Es aquí donde se inscribe su resuelta defensa de un pensamiento *dialéctico* de carácter ontológico en tanto que *motor* de la transformación y el cambio del ser social y de su *condición histórica*. Su resolución, en los años sesenta, de la aparente aporía del capitalismo no es sólo de raíz teórica, sino utópica, en tanto que la realidad es radicalmente histórica. Su influyente *El final de la utopía* se iniciaba con una escueta alternativa: «hoy día toda forma del mundo vivo, toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real; y que su *tópos* es histórico. Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes

saben, estamos en el buen camino para conseguirlo. También podemos transformarlo en todo lo contrario. Este final de la utopía —esto es, la refutación de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como denuncia de posibilidades histórico-sociales— se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia, en el sentido [...] de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad» (Marcuse, 1968: 7).

Para Marcuse, la unidad de análisis es *lo global*, pues «no hay concepto ni acción ni estrategia que no tenga que ser proyectado y evaluado como elemento, oportunidad y elección en la constelación internacional» (Marcuse, 1972: 15). Los movimientos alterglobalización han encontrado su *razón histórica* en los procesos de transferencia y formalización de la estructura y del funcionamiento capitalista en toda constitución social, lo que supone, contra lo esperable, la posibilidad del capitalismo de *producir* sociedad. No es, por tanto, una mundialización lo que vislumbra Marcuse, sino un desarrollo progresivo del sistema capitalista cuyo final, que vemos en nuestros días, ha sido el *dominio total* (bien sea de forma directa como indirecta). Así, su idea de pensar urgentemente un movimiento organizado coincide con las reflexiones que la propia Klein hace en *Vallas y ventanas* (2002) acerca de la división de este movimiento alterglobalización. Y es que, para Marcuse, «No tiene sentido creer que el poder superorganizado y concentrado del capitalismo tardío pueda ser combatido sin una contraorganización. Como tampoco lo tiene el creer, como lo demuestra la evolución concreta de los hechos, que las formas de organización *tradicionales* burocrático-centralistas puedan ser sencillamente adoptadas; ellas mismas se han definido en

gran parte como una porción de lo establecido. Mientras la necesidad general de liberación, mientras lo general rebelde sólo exista fragmentariamente, mientras los grupos rebeldes no se integren en un frente común, la organización de la misma praxis transformadora seguirá siendo algo fragmentario, descentralizado» (Marcuse, 1974: 46), aunque «ésta es una oposición débil, desorganizada, que sin embargo se apoya, según mi opinión, en unos instintos y objetivos opuestos en forma irreconciliable al conjunto existente» (Marcuse, 1971: 214).

II. DE LA IZQUIERDA CLÁSICA A LA NUEVA IZQUIERDA

La obra crítica y filosófica de Marcuse tiene su fundamento en las obras de Hegel y Marx, en un primer momento; y de Freud ya en los años cuarenta y cincuenta. A ellos les dedica un buen número de trabajos que conformarán la estructura discursiva de sus ensayos, siempre organizada como un intento de pensar una *ontología social*, esto es, el conocimiento de todo ente en su específico y concreto modo histórico de ser, que estaba también en el origen de dos obras básicas de los años veinte y que contribuyeron a cimentar su proyecto: *Marxismo y filosofía* (1923), del alemán Karl Korsch, e *Historia y consciencia de clase*, del húngaro Georg Lukács, ambos marxistas hegelianos.

Para Lukács era imposible tratar el problema de la *dialéctica concreta* e *histórica* sin estudiar al «fundador del método», Hegel, y sus relaciones con Marx. Al autor de la *Fenomenología del espíritu* le dedica Marcuse su *Ontología de Hegel* (1932), tesis de habilitación que formalmente no pudo realizar con su maestro Heidegger, en la que se pretende «abrir una vía que permita captar los caracteres básicos de la historicidad. Historicidad es el rótulo de aquello que determina y delimita la historia en cuanto "historia" (por ejemplo, frente a "naturaleza" y "economía"). Historicidad significa el sentido de aquello que mentamos al decir de algo que es histórico, significa el sentido de ese "es":

el sentido del ser de lo histórico. Así se hace problema en lo histórico el modo en el cual *es*. No se trata de la historia en cuanto ciencia ni en cuanto objeto de una ciencia, sino de la historia como modo del ser. Se interroga este ser respecto de su *acaecer*, respecto de su motilidad. Esta orientación de la pregunta no es arbitraria; y queda ya indicada por la palabra "historia". Lo que es histórico *acaece* de un modo determinado. Se problematiza historia en cuanto acaecer, en cuanto motilidad; se apela a un modo de la motilidad como constitutivo del ser de lo histórico» (Marcuse, 1970b: 9). En él se analiza el *ser* en cuanto existencia, objetividad, vida: «El concepto ontológico de la vida se había presentado como concepto central del que surge para Hegel la problemática de la historicidad. Resulta decisivo para la teoría posthegeliana de la historicidad el hecho de que con ese concepto no sólo se hace tema un determinado modo de ser y una determinada región del ente, sino además, en un determinado sentido, con una determinada orientación, el problema del ser en general» (Marcuse, 1970b: 310). El resultado de esta gruesa investigación le permite iluminar uno de los problemas claves de la teoría social y la filosofía crítica: la relación entre el individuo y la sociedad: «la historicidad como acaecer se caracteriza como "levantamiento de la trascendencia de la subjetividad y de la objetividad": el ser histórico ocurre como unidad de Yo y mundo, autoconciencia y objetividad. El "mundo externo" no es más que "una razón contenida en la vida". El mundo no es realidad más que como "exteriorización" ("manifestación") de la vida. La vida histórica es el medio universal por el cual sale todo ente al encuentro como "real" y cobra "sentido y significación". La historia es una conexión *"que abarca"* naturaleza y espíritu» (Marcuse, 1970b: 312). En *Razón y revolución* (1941), con un discurso filosófico ya integrado en el proyecto de la Teoría Crítica, estudia los límites (dice en un epílogo escrito en 1954) de la Razón que había sido el elemento fundante de la modernidad: «La derrota del fascismo y del nacionalsocialismo no ha detenido la tendencia hacia el totalitarismo. La libertad está en retirada, tanto en el dominio del pensamiento como en el de la sociedad. Ni la idea hegeliana ni la idea marxista de Razón se

han acercado a su realización; ni el desarrollo del Espíritu ni el de la Revolución han tomado la forma que contemplaba la teoría dialéctica. Sin embargo, estas desviaciones son inherentes a la estructura misma que esta teoría había descubierto, no vinieron desde el exterior; no eran inesperadas. Desde el comienzo, la idea y la realidad de la Razón en el periodo moderno contenían los elementos que ponían en peligro su promesa de una existencia libre y plena: la esclavitud del hombre a través de su propia productividad, la glorificación de la satisfacción pospuesta, el dominio represivo de la naturaleza en el hombre y fuera de él, el desarrollo de las potencialidades humanas dentro del cuadro de la dominación» (Marcuse, 1983: 407), y expone un programa de trabajo que será materia de muchos de sus artículos de los años cuarenta y cincuenta: «El concepto de razón es fundamental en la filosofía de Hegel. Éste sostenía que el pensamiento filosófico se agota en este concepto, que la Historia tiene que ver con la razón y sólo con la razón y que el Estado es la realización de la razón. Estas afirmaciones no serían comprensibles, sin embargo, mientras la razón sea interpretada como un puro concepto metafísico, ya que la idea hegeliana de la razón ha conservado, aunque bajo una forma idealista, los esfuerzos materiales por un orden de vida libre y racional. La deificación de la razón como *être supreme* de Robespierre es la contrapartida de la glorificación de la razón en el sistema de Hegel. El núcleo de la filosofía hegeliana es una estructura cuyos conceptos —libertad, sujeto, espíritu, noción están derivados de la idea de razón—. A menos que logremos revelar el contenido de estas ideas y su conexión intrínseca, el sistema de Hegel se nos aparecerá como una oscura metafísica, cosa que, en realidad, no ha sido nunca» (Marcuse, 1983: 11).

A Marx le dedica varios artículos. En 1928 aparece en la revista *Philosophische Hefte* su «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» y, al año siguiente, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, «Sobre filosofía concreta», con los que trata de resolver el problema de la crisis del marxismo a través del camino abierto por la *fenomenología*. El problema era la distancia entre la teoría científica que impulsa

el marxismo y la praxis. Según Korsch, en «La crisis del marxismo» (1931), «El marxismo, considerado como movimiento y como teoría, se encuentra actualmente en una *crisis*. Pero no se trata ya de una crisis en el *interior* del marxismo, sino de una *crisis del marxismo mismo. Externamente,* dicha crisis reside en el completo desmoronamiento de aquella posición dominante que el marxismo adoptó, en parte realmente y en parte también aparentemente, en el conjunto del movimiento obrero europeo correspondiente al periodo precedente a la guerra. *Internamente,* estriba en una transformación de la misma teoría y praxis marxista que se pone particularmente de relieve en la modificada posición de los marxistas respecto a su propio Estado y respecto al sistema estatal burgués en general [...] desde un principio, la teoría no fue "la expresión general de las luchas de clases existentes", sino más bien el resultado sintetizado de las luchas de clases del periodo precedente, careciendo además de cualquier tipo de relación inmediata con las actuales luchas de clases que reaparecen nuevamente, pero bajo unas condiciones plenamente modificadas. Dicha separación, presente desde un principio, entre la teoría y la praxis, lejos de suavizarse en el curso de su desarrollo, se ha agudizado. Sobre esa base se sostienen los tres fenómenos singulares del "revisionismo", la "ortodoxia" y las tendencias que intentan "restablecer" la forma pura del marxismo revolucionario original, y que van imponiéndose progresivamente. En última instancia, la crisis del marxismo que actualmente se pone de manifiesto también se asienta sobre dicha base» (Korsch: 133-135). Para el Lukács de las «Tesis de Blom» (1928) su programa de la *dictadura democrática* era «una apropiación de las necesidades planteadas por las revoluciones burguesas inacabadas y, por otra parte, un anticipo de las posibilidades sugeridas por las revoluciones plebeyas. Es la frase previa a la "democracia popular", pero también un término eventual de la evolución revolucionaria. Todos los elementos teóricos [...] están reunidos en dichas tesis: su concepto de anulación armónica de las contradicciones, de equilibrio entre la realidad y la posibilidad, entre poder y deber, entre realidad deficiente y realidad arbitraria; también aparece aquí

su concepción de una dialéctica ascendente y descendente, entre la elite intelectual dirigente y las masas que, en un primer estadio, se mueven dentro de su propia conciencia para luego liberarse. La "dictadura democrática" corresponde tanto al estado actual de conciencia de las clases oprimidas como a su posibilidad de autorrealizarse, es decir, de liberarse. No es ésta una dictadura del proletariado», y la piensa en términos que parecen definir la problemática histórica de los sesenta: «la *dictadura democrática*, en tanto que realización total de la democracia burguesa, es en su sentido más restringido un campo de batalla, un escenario de la lucha totalmente decisiva que enfrenta a la burguesía y al proletariado. Por supuesto, también constituye al mismo tiempo el medio más importante de dicha lucha, una posibilidad de hacer reaccionar a las masas, de incitarlas y conducirlas hacia la acción revolucionaria espontánea, así como también de relajar aquellas formas organizativas e ideológicas con cuya ayuda la burguesía desorganiza a amplias masas del pueblo trabajador en circunstancias normales; la dictadura democrática constituye una posibilidad de crear aquellas formas organizativas mediante las cuales las masas de trabajadores hacen valer sus intereses frente a la burguesía. La dictadura democrática es, en la actual fase evolutiva, esencialmente incompatible con el poder económico y social de la burguesía, a pesar de que el contenido de clase expreso en su fijación concreta de objetivos y en sus reivindicaciones inmediatas no rebase el marco de la sociedad burguesa, a pesar —incluso— de que constituya la realización total de la democracia burguesa» (Raddatz: 61-62). En ambos casos el problema era que la fundamentación dialéctica del marxismo como teoría y praxis del cambio social había quedado arrinconada y se daba como una teoría cerrada. La cuestión, cuatro años después, es qué instrumentos conceptuales y qué acciones políticas pueden servir a la revolución, cuyo principio es «la historicidad del hombre está incluida en su definición esencial» (Marcuse, 1971: 44). El texto de Marcuse «Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico» (publicado en *Die Gesellschaft* en 1932) aparece tras el descubrimiento de los *Manuscritos económico filosóficos* de

Marx, que constituye «un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista» (Marcuse, 1971: 9). A partir de este texto, la *alienación* del ser humano se convierte en el motivo central de la obra de Marcuse, que entiende siempre como un verdadero *problema histórico*: «el mundo concreto ya no es una "propiedad verdaderamente humana" de la cual se apropia el hombre mediante una actividad, "actividad libre", ni es campo de la libre participación y afirmación de toda la naturaleza humana, sino un mundo de objetos poseídos —utilizables e intercambiables dentro del margen de la propiedad privada, a cuyas leyes, aparentemente irrevocables, el hombre mismo es sometido— o, en resumen: un universal "dominio de la materia homicida sobre los hombres"» (Marcuse, 1971: 13). De aquí nace una versión *marxista* de *humanismo*[3] (tan diferente a la que se impuso en los años cincuenta y sesenta, de carácter moral) considerado como los procesos sociales que logran acabar con la alienación y la cosificación; y también una formalización de la relación individuo y sociedad: «El mundo objetivo que siempre se antepone al hombre es la realidad de una vida humana realizada, la cual, a pesar de haber pasado sigue estando presente en la forma que ella ha dado al mundo objetivo. Por consiguiente, una nueva forma del mundo objetivo se origina siempre únicamente sobre la base y tras la absorción de una forma preexistente; es en este movimiento que cada vez convierte al pasado en presente, donde nacen el hombre verdadero y su mundo: la historia es la historia natural y real del hombre, su "acto de génesis", su "creación" a través del trabajo propio. No solamente el hombre "deviene" en la historia, sino también la "naturaleza", ya que ésta no es algo "exterior" al ser humano ni algo separado de él; más bien pertenece a la objetividad del hombre, que él absorbe adueñándose de ella: la "historia del mundo" es "el devenir de la naturaleza para el hombre"» (Marcuse, 1971: 38). El problema se plantea, pues,

3. La batalla sobre el humanismo se desarrolla a lo largo de la segunda mitad del siglo XX impulsada por Fromm, Adam Schaff o Paul Garaudy. Tendrá su punto crítico con el volumen *Polémica sobre marxismo y humanismo* a instancias de Louis Althusser.

cuando se quiere salir de la historia como secuencia de hechos sociales (*positivismo*) para comprenderlos en su *radicalidad*, como estructura de movimientos, como expresión de una *ontología social*: «el hombre produce al hombre» (Marcuse, 1971: 39). Marcuse escribe en dos números de *Die Gesellschaft* (en 1930 y 1931) un largo texto «Sobre el problema de la dialéctica». Su discurso está ya en la estela de la Teoría Crítica, elaborado en el seno del Instituto de Frankfurt de Investigación Social, fundado por Friedrich Pollock, Hermann Weil y su hijo Felix Weil, a instancias (a menudo olvidado) de Korsch, en el año 1923 (fecha de los libros más importantes de Korsch y Lukács), y al que Marcuse se incorporaría en 1932. Cinco años después, Max Horkheimer, responsable del Instituto desde 1930, separaba la *teoría tradicional* («un conjunto de proposiciones acerca de un ámbito de objetos conectadas entre sí de tal modo que a partir de algunas de ellas se puedan deducir las restantes»[4]) de la *teoría crítica* (un tipo de trabajo intelectual concebido como praxis social, interesada en la emancipación, que interpreta dialécticamente los acontecimientos y da acceso a lo reprimido en ellos, al mismo tiempo que reemplaza el modelo kantiano de conocimiento) y dotaba a la filosofía de una *función social*.

Así, pues, una vez articulado un discurso crítico que supere la dicotomía «teoría»/«praxis», se impone saber qué constituye históricamente *lo humano*. En primer lugar, Marcuse define la *sociedad* teniendo en cuenta que las facticidades históricas «se constituyen en una realidad cuyas estructuras fundamentales sirven de base a todas las realizaciones fácticas en la historia. Todas las situaciones históricas son, en tanto que realizaciones fácticas, sólo modificaciones históricas de tales estructuras fundamentales, las cuales son realizadas de manera diversa en cada orden de vida. La forma de realización de la vida en común humana en la sociedad capitalista, por ejemplo, es una realización completamente específica de las estructuras fundamentales de la vida en común humana en

4. Max Horkheimer: *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 223 y ss.

general, no de estructuras fundamentales formal-abstractas, sino altamente concretas. Verdad y falsedad residirían entonces en la relación de las realizaciones fácticas con tales estructuras fundamentales: un orden de vida sería verdadero si las satisface [*erfüllt*], falso si las encubre [*verbiegt*]» (Marcuse, 2010: 44). Procede entonces estableciendo esa definición de la sociedad a partir de determinados rasgos que encuentra en todos los niveles estructurales (económico, político e ideológico). Así la llama «capitalismo tardío», «en la cual la mecanización de la gran industria ya ha alcanzado el grado de automatización progresiva» (Marcuse, 1975: 45); «de consumo», «la forma en que se reproduce el capitalismo monopolista en su etapa más avanzada» (Marcuse, 1973: 34); «opulenta», «Se trata de una sociedad capitalista con elevada concentración de poder económico y político; dotada de un enorme sector de automatización y coordinación de la producción, distribución y comunicación en escala creciente; y con propiedad privada de los medios de producción» (Marcuse, 1969a: 39); «unidimensional», «disciplina e integra todas las dimensiones de la existencia, privada y pública» (Marcuse, 1990: 7); «Gran Sociedad», «1) una sociedad de "crecimiento incontenible", basada en "la abundancia y la libertad para todos", que exige "poner fin a la miseria y a la injusticia racial"; 2) una sociedad en la que el progreso es el "servidor de nuestras necesidades"; 3) una sociedad en la cual el tiempo libre es una "grata ocasión para construir y reflexionar", y que satisface "no solamente las necesidades del cuerpo y las exigencias del comercio, sino el deseo de belleza y el anhelo comunitario"» (Marcuse, 1972: 43-44); «de la servidumbre voluntaria», «el capitalismo organizado ha sublimado la frustración y la agresividad primaria volviéndolas de uso socialmente productivo en una escala sin precedentes, sin precedentes no en términos de cantidad de violencia, sino de capacidad de producir contentamiento y satisfacción de larga duración» (Marcuse, 1969a: 20); «enferma», una sociedad que «activa y agrava las tendencias destructivas que, de un modo apenas sublimado, se han hecho socialmente útiles para el

comportamiento de los individuos, tanto en el plano privado como en el político, y para el comportamiento de la nación como totalidad. La energía destructiva se convierte en energía agresiva socialmente útil, y el comportamiento agresivo impulsa el crecimiento: el crecimiento del poder económico, político y técnico» (Marcuse, 1984: 111); «*democrática*», «que obliga a la gran mayoría de la población a ganarse la vida con trabajos estúpidos, inhumanos, y no necesarios; que prospera y se enriquece a expensas de los *ghettos*, de los barrios miserables, y del colonialismo interno; y externo; que está impregnada de violencia y represión mientras exige obediencia y colaboración a las mismas víctimas de la violencia y de la represión; que con el fin de mantener la rediticia *productividad* sobre la que apoya su jerarquía, utiliza sus vastos recursos para el despilfarro, la destrucción y una creación cada vez más metódica de necesidades y de satisfacciones conformísticas» (Marcuse, 1969a: 69), además de las conocidas «de masas», «tecnológica», «ultraideológica», «industrial avanzada» y «de la movilización permanente». El problema, sin embargo, sigue siendo el cambio social.

1. La primera solución: un 'Dasein' materialista (1928-1955)

La cuestión de la historicidad, dice José Manuel Romero Cuevas, guía la discusión de Marcuse con Heidegger a finales de los años veinte. Marcuse encuentra en *Ser y tiempo* (1927) una forma de pensar la existencia en su *radicalidad histórica*. Lo primario para la fenomenología no es la consciencia, que estaba en el centro de las filosofías kantianas y de los análisis metafísicos, pero Heidegger desplaza aún más la posición de Husserl hasta definir la condición del *ser* como la de estar-en-el-mundo, el *Dasein* (*ser-ahí*). Sin embargo, Marcuse encuentra problemas en el texto de Heidegger que sólo conseguirá resolver aplicando al mismo una problemática materialista. Así, dice Romero Cuevas, tres son las objeciones que Marcuse formula a Heidegger: «a) Las preguntas últimas formuladas por Heidegger (como, por ejemplo, ¿qué es existencia propia

o verdadera?), al ser planteadas y respondidas respecto al *Dasein en cuanto tal*, resultan vacías y, de este modo, carecen de fuerza generadora de compromiso y obligación (carecen de efectos) para el ser humano concreto. Es necesario aquí un mayor esfuerzo de concreción que nos permita abandonar ese nivel de generalidad y formalidad que es el *Dasein en cuanto tal*. b) La remisión por parte de Heidegger de la resolución decisiva al *Dasein* individual (aunque tal *Dasein*, tal como expone Heidegger, asuma su pertenencia al destino común de una comunidad que comparte una misma tradición) debe ser rechazada por abstracta. La exigencia de concreción conduce a tener que plantear la cuestión del acto de resolución en términos explícitamente colectivos, propiamente, tal como deriva Marcuse de su interpretación de Marx, en términos de conflicto entre clases sociales que definen la realidad de la sociedad burguesa desarrollada. c) El mundo en el que ya siempre está el *Dasein* no es uno y el mismo para todos los individuos. Ese mundo circundante y común del que habla Heidegger no existe. Pues el mundo es realmente algo fracturado por abismos de sentido en distintas esferas de significado, entre las que no hay ni puede haber entendimiento. Esta fractura del mundo en mundos diversos tiene una base material: la escisión de la sociedad en clases derivada de un sistema productivo definido por la división del trabajo y la contraposición entre capital y fuerza de trabajo. Por ello ha de plantearse la cuestión, que quedó sin formular en Heidegger, por la *constitución material de la historicidad*» (Marcuse, 2010: 32-33). Tales cuestiones le llevan a Marcuse a desplazar más allá del individuo la consistencia del *ser*: «El *Dasein* humano, en tanto que histórico según su ser, no necesita ningún impulso ni ningún objetivo transcendente para acontecer, puesto que sólo puede ser en tanto acontecer: "No existe algo así como la 'Historia', que utiliza a los seres humanos como medios para realizar sus fines —como si fuera una persona particular—, sino que ella no es nada más que la actividad de los seres humanos que persiguen sus fines" [...] En tanto que histórico, el *Dasein* humano es la "sucesión de generaciones". Cada generación

está fundada, en cuanto a su reproducción, en las precedentes. Recibe como legado los "materiales" transmitidos a ella por las anteriores: tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción. Pero los recibe "bajo circunstancias completamente diferentes", pues la historia, en tanto que actividad que acontece de los seres humanos, es en cada instante *transformación*. De este modo, la nueva generación tiene que desarrollar el legado que le han transmitido, modificarlo o aniquilarlo, si ya no corresponde a las "circunstancias transformadas". Cuáles de esas posibilidades aprovecha y qué pone en el lugar de lo arruinado es algo que le está dado previamente por la historia. Sólo puede convertirse en *sujeto* de la historia si se reconoce y se capta como *objeto* de la historia, si actúa a partir del conocimiento de su situación histórica única» (Marcuse, 2010: 91).

2. La segunda solución: un Freud marxistizado (1955-1964)

Ahora bien, el sujeto que se analiza en el modelo de una fenomenología materialista está sometido a impulsos no racionales y, sin embargo, manipulables; y, además, una paradoja caracteriza la sociedad definida: que «sus instituciones y relaciones básicas, su estructura, son tales que no permiten la utilización de los recursos materiales e intelectuales disponibles para el óptimo desarrollo y satisfacción de las necesidades individuales. Cuanto mayor es la discrepancia entre las condiciones humanas potenciales y las reales, mayor es la exigencia social de lo que yo denomino superrepresión, esto es, la represión exigida no por el desarrollo y preservación de la civilización sino por los intereses creados que tratan de mantener una sociedad establecida» (Marcuse, 1984: 103-104), lo que le obliga a integrar en su análisis una elaborada lectura crítica de la teoría freudiana de los instintos al mismo tiempo que *historiza* la tesis del psicoanalista acerca del *principio de realidad* que había expuesto ampliamente en *El malestar de la cultura. Eros y civilización* (1955) será el libro dedicado a Freud y a las posibilidades del primer psicoanálisis de dar cuenta de los procesos de subjetivación que se

producen en el capitalismo, en tanto que intento por «identificar ciertas tendencias básicas de la estructura instintiva de la civilización y, especialmente de definir el principio de la realidad específico que ha gobernado el progreso de la civilización occidental. Designamos este principio de la realidad como el principió de actuación; e intentamos mostrar que la dominación y la enajenación, derivadas de la organización social del trabajo prevaleciente, determinaban en un alto grado las exigencias impuestas sobre los instintos por este principio de la realidad» (Marcuse, 1989: 127). El análisis de Marcuse parte de la idea de que la cultura restringe no sólo la existencia social del ser humano, sino también su biología, siendo —sin embargo— esta restricción precondición para el progreso. Freud lo llama la transformación del principio del placer al principio de realidad. Para que pueda darse tal paso, los instintos, tanto el del placer como el de muerte, deben ser desviados de su meta. El individuo existe en esas dos dimensiones diferentes. Así, «los impulsos animales se transforman en humanos bajo la influencia de la realidad externa [...] la realidad que da forma a los instintos, así como a sus necesidades y satisfacciones, es un mundo sociohistórico [...] La diferencia entre estas dos dimensiones es genético-histórica» (Marcuse, 1989: 25, 26). La descripción de Marcuse es significativa: «Con la institución del principio de la realidad, el ser humano que, bajo el principio del placer, ha sido apenas un poco más que un conjunto de impulsos animales, ha llegado a ser un ego organizado. Lucha por "lo que es útil" y lo que puede ser obtenido sin daño para sí mismo y su ambiente vital. Bajo el principio de la realidad, el ser humano desarrolla la función de la *razón*: aprende a "probar" la realidad, a distinguir entre bueno y malo, verdadero y falso, útil y nocivo. El hombre adquiere las facultades de atención, memoria y juicio. Llega a ser un *sujeto* consciente, pensante, engranado a una racionalidad que le es impuesta desde afuera. Sólo una forma de actividad de pensamiento es "dejada fuera" de la nueva organización del aparato mental y permanece libre del mando del principio de la realidad: la *fantasía* está "protegida de las alteraciones

culturales" y permanece ligada al principio del placer. Por lo demás, el aparato mental está efectivamente subordinado al principio de la realidad. La función de las "descargas motoras" que, bajo la supremacía del principio del placer, han "servido para liberar al aparato mental de los acrecentamientos de estímulos", son empleados ahora en la "apropiada alteración de la realidad": son convertidas en *acción*» (Marcuse, 1989: 27).

Sobre el psicoanálisis freudiano escribirá más adelante algunos artículos críticos, como «El envejecimiento del psicoanálisis», de 1963, donde considera que el desarrollo de la sociedad actual ha sustituido el modelo propuesto por Freud de individuo por «un átomo social cuya estructura anímica no muestra ya las cualidades que Freud prestaba al objeto psicoanalítico» (Marcuse, 1970a: 95). En 1968 publica un pequeño libro con varios textos, *Psicoanálisis y política*, fundamentalmente conferencias. Marcuse nunca se sintió ligado a la llamada «izquierda freudiana», ya que la obra de Freud fue para él, como lo fue para Horkheimer, Adorno y buena parte de los intelectuales de la Escuela de Frankfurt, un instrumento de análisis y reflexión integrado en un discurso mayor y procedente de la indagación en las raíces de la alienación, al contrario de lo que significó para Eric Fromm o Geza Roheim, por ejemplo.

3. La tercera solución: una Nueva Izquierda (1964-1979)

Tras la Segunda Guerra Mundial y el establecimiento de la guerra fría se produce, por una parte, una crisis *institucional* del marxismo: en la URSS (1956), en la RDA (1956), en Hungría (1956), en Checoslovaquia (1968), en Polonia (1968). Crisis del *socialismo* que Marcuse había estudiado en *El marxismo soviético* (1958) y que traduce como una coexistencia: «la coexistencia del capitalismo y del comunismo. A mi juicio tanto la deformación sufrida por el socialismo respecto a su idea originaria, como la transformación fundamental que ha experimentado el capitalismo son explicables, en gran parte, precisamente por esa coexistencia.

Y también es la coexistencia lo que determina hoy las posibilidades históricas del socialismo. Creo que no hay ningún problema, ya sea relativo a la base material, o ideológico, que no se vea influenciado del modo más profundo, y quizá incluso definido, por esta coexistencia de los dos sistemas» (Marcuse, 1975: 43). Por la otra, un modelo capitalista avanzado que conlleva un conflicto social diferente, puesto que «la ampliación del radio de explotación y la necesidad de integrar en ella a otras gentes, dentro y fuera del país, explican la tendencia dominante del capitalismo monopolista: organizar, a su imagen y en función de sus intereses, a la sociedad *entera*» (Marcuse, 1973: 21). Es esta situación histórica lo que impulsa en distintas partes del «mundo occidental» el nacimiento de una *nueva izquierda* que define de manera igualmente nueva el concepto de revolución. Alrededor de 1960 el sociólogo norteamericano C. Wright Mills escribe una «Carta a la Nueva Izquierda» en la revista que sucede a la conocida *Left Review*, significativamente titulada *New Left Review*. En esa carta se sintetiza buena parte de lo que será el programa de trabajo intelectual de este movimiento: analizar la estructura de las instituciones, estudiar el fundamento de la política, criticar al legado victoriano que asume la clase trabajadora como sujeto revolucionario, defender la utopía como horizonte de lo posible (Wright Mills: 192). Numerosos intelectuales consolidaron este nuevo discurso crítico que integró campañas y acciones por los derechos civiles, por la paz, contra el imperialismo, etc. En Inglaterra, con E P. Thompson[5]

5. Thompson, no obstante, escribe poco después que «lo que ocurrió fue la creación de la nueva izquierda en la cual fuimos muy activos mis colegas ingleses y yo en la época de Wright Mills, que fue uno de nuestros más próximos compañeros aquí en Estados Unidos. Y después, la transición a una segunda nueva izquierda. Simultáneamente ocurrieron ciertas transiciones intelectuales que en mi opinión fueron desafortunadas. Se dio más importancia a la actividad de tipo expresivo que a otras clases de actividad política más racional y más abierta, y al mismo tiempo se desarrollaron una serie de marxismos muy sofisticados, particularmente en Europa occidental, que tomaron progresivamente, me parecía, un carácter teológico —por muy sofisticado que fuera— rompiendo así la tradición marxista a la que yo había estado asociado. Esto fue seguido por un periodo especialmente castigado a finales de los años sesenta,

y Raymond Williams entre otros, se impulsa los estudios culturales como otra forma de integrar lo político con lo vital. En Francia se genera un proceso de crítica del «modelo soviético», de la burocracia comunista, con el grupo Socialismo o Barbarie y un movimiento subversivo por un cambio radical de la vida impulsado por la Internacional Situacionista. En las dos Alemanias este discurso lo elaboran figuras como Rudi Dutschke (a quien se cita como el más influyente defensor de Marcuse entre los estudiantes) o Ulrike Meinhof. En un artículo de 1975 que es, en cierto modo, un balance de los alcances y los límites de esa Nueva Izquierda[6], Marcuse dice que ésta «se compone de grupos políticos que se han situado a la izquierda de los partidos comunistas tradicionales» (Marcuse, 1974: 55). Se trata de un movimiento que nace como crítica de la sociedad *del* capitalismo tardío, y cuyo rasgo principal es la integración de la clase dominada en el terreno de las

---

en que existía un movimiento intelectual de izquierdas divorciado de más amplios movimientos populares, y que de algún modo convertía este aislamiento en virtud y no tomaba medidas para tomar contacto con el movimiento obrero y otros movimientos populares de grandes dimensiones. Por otra parte, y no creo que tenga que recordarles esto en Estados Unidos, esta nueva izquierda contenía elementos que podían considerarse de inmediato por el historiador como una muestra de los despreciables actos que le corresponden a la despreciable burguesía; es decir, los gestos de estilo, expresivos e irracionalistas, autoglorificantes, que no tienen lugar en una tradición revolucionaria seria, de raíces profundas y racional. Por otra parte, existía el sentimiento de que había causas suficientes asociadas a este movimiento que seguían perteneciendo a la izquierda, especialmente la lucha contra la guerra de Vietnam y en general la lucha para democratizar las instituciones educativas. Desde luego no se podía atacar o criticar este movimiento públicamente, excepto dentro del movimiento mismo, e incluso así era difícil. De modo que mi sentimiento de aislamiento resultaba de un movimiento que avanzaba en una dirección que detestaba en muchos sentidos y sobre el cual me mantenía al mismo tiempo, por fuerza, silencioso. No podía unirme a la protesta, o la huida de Columbia, o lo que quiera que estuviera ocurriendo a la derecha o en la cómoda "medianía" socialdemócrata» (Thompson ápud Palmer: 99).

6. Dice que no consiguió organizarse (Marcuse, 1974: 55) y que fue absorbido por el sistema (Marcuse, 1974: 59). De una lectura superficial de los escritos de Marcuse y de los escritos de esta *nueva izquierda* proceden buena parte de las banalidades y frases acartonadas que circulan aún entre nosotros del tipo «nos oprime el sistema», «aburguesamiento de la clase obrera» (responsabilidad, en parte, del propio Marcuse), «estar vendido al sistema», etc.; así como de algunos tópicos y estereotipos como el que se suele hacer de los *hippies*.

necesidades dirigidas y satisfechas, que, por su parte, reproducen el capitalismo monopolista, una conciencia dirigida y oprimida y cuyo resultado final es la paradoja en la que vivimos: «ninguna necesidad subjetiva de cambio radical, cuya necesidad objetiva es cada vez más acuciante» (Marcuse, 1969b: 117). Las características de esta Nueva Izquierda son, así: su carácter antiautoritario-libertario frente al rígido marxismo de la vieja izquierda; el sujeto social de la revolución ya no es la clase obrera, en tanto que la reproducción material del todo ya no depende de ella, sino de toda la sociedad, lo que conlleva la elevación de la noción de *humanidad* a la categoría de ser social del tiempo del capitalismo avanzado; su campo de batalla fundamental ya no está diseñado sobre las ideologías sino por la cultura, dado que «cuanto más avasallador sea el poder del aparato de dominio, cuanto más efectiva sea su reproducción en la conciencia y en la estructura de los instintos de los dominados, será tanto más importante la praxis intelectual, esclarecedora y formativa» (Marcuse, 1974: 48-49), por lo que el trabajo en la cultura se convierte en algo político; el objeto de la lucha social no es el control del aparato económico, sino del aparato político; deja obsoleta la distinción trabajo intelectual y trabajador manual en beneficio de un trabajador *colectivo*, puesto que «la "clase trabajadora" es hoy un concepto mucho más amplio: está compuesta "no sólo de los proletarios que trabajan en la agricultura, en las fábricas y minas, en las obras públicas y en la construcción —que son la médula de esta clase—, sino del total de los trabajadores que intervienen directamente en la preparación y en el proceso de la producción material". En esta transformación de la clase trabajadora no sólo se "integran" en ella nuevos sectores de empleados asalariados, sino que, además, adquieren un carácter productivo diversas "ocupaciones que no formaban parte de la producción material"» (Marcuse, 1973: 21); favorece los procesos de liberación subjetiva frente al rígido orden moral establecido; y, finalmente, la heterodoxia desplaza la ortodoxia.

III. LA PROBLEMÁTICA DE MARCUSE: EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL

En los ensayos de Marcuse sigue latiendo el proyecto marxista de producir un movimiento real que cambie el estado de las cosas y construya una sociedad libre, de hombres y mujeres libres. En los años cincuenta y sesenta, Marcuse puede ya presentar el núcleo de esa problemática nueva que responde a la nueva sociedad que domina tras la Segunda Guerra Mundial. En el prólogo a la edición francesa de *La sociedad unidimensional* escribe: «He analizado en este libro algunas tendencias del capitalismo americano que conducen a una "sociedad cerrada", cerrada porque disciplina e integra todas las dimensiones de la existencia, privada o pública. Dos resultados de esta sociedad son de particular importancia: la asimilación de las fuerzas y de los intereses de oposición en un sistema al que se oponían en las etapas anteriores del capitalismo, y la administración y la movilización metódicas de los instintos humanos, lo que hace así socialmente manejables y utilizables a elementos explosivos y "antisociales" del inconsciente. El poder de lo negativo, ampliamente incontrolado en estados anteriores de desarrollo de la sociedad, es dominado y se convierte en un factor de cohesión y de afirmación. Los individuos y las clases reproducen la represión sufrida mejor que en ninguna época anterior, pues el proceso de integración tiene lugar, en lo esencial, sin un terror abierto: la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, y libertad administrada y represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas sin cesar de la productividad. Sobre semejante base la productividad se convierte en destrucción, destrucción que el sistema practica "hacia el exterior", a escala del planeta. A la destrucción desmesurada del Vietnam, del hombre y de la naturaleza, del hábitat y de la nutrición, corresponden el despilfarro lucrativo de las materias primas, de los materiales y fuerzas de trabajo, la polución, igualmente lucrativa; de la atmósfera y del agua en la rica metrópoli del capitalismo. La brutalidad del neosocialismo tiene su contrapartida en la brutalidad metropolitana: en la grosería en

autopistas y estadios, en la violencia de la palabra y la imagen, en la impudicia de la política, que ha dejado muy atrás el lenguaje orwelliano, maltratando e incluso asesinando impunemente a los que se defienden... El tópico sobre la "banalidad del mal" se ha revelado como carente de sentido: el mal se muestra en la desnudez de su monstruosidad como contradicción total a la esencia de la palabra y de la acción humanas. La sociedad cerrada sobre el interior se abre hacia el exterior mediante la expansión económica, política y militar. Es más o menos una cuestión semántica saber si esta expansión es del "imperialismo" o no. También allí es la totalidad quien está en movimiento: en esta totalidad apenas es posible ya la distinción conceptual entre los negocios y la política, el beneficio y el prestigio, las necesidades y la publicidad. Se exporta un "modo de vida" o éste se exporta a sí mismo en la dinámica de la totalidad. Con el capital, los ordenadores y el saber-vivir, llegan los restantes "valores": relaciones libidinosas con la mercancía, con los artefactos motorizados agresivos, con la estética falsa del supermercado. Lo que es falso no es el materialismo de esta forma de vida, sino la falta de libertad y la represión que encubre: reificación total en el fetichismo total de la mercancía. Se hace tanto más difícil traspasar esta forma de vida en cuanto que la satisfacción aumenta en función de la masa de mercancías. La satisfacción instintiva en el sistema de la no-libertad ayuda al sistema a perpetuarse. Ésta es la función social del nivel de vida creciente en las formas racionalizadas e interiorizadas de la dominación» (Marcuse, 1990: 7-8). Su investigación acerca de la nueva sociedad integra la indagación sobre los procesos psicológicos que son ya elementos políticos. Es por ello que en este ensayo integra las conclusiones a las que le había llevado el ya citado *Eros y civilización* y en el que utiliza la teoría de los instintos y el psicoanálisis para comprender procesos que el capitalismo estaba explotando: «Este ensayo [dice en el prólogo a la primera edición] utiliza categorías psicológicas porque han llegado a ser categorías políticas. La tradicional frontera entre la psicología por un lado y la filosofía social y política por el otro ha sido invalidada por la condición del hombre en la era

presente: los procesos psíquicos antiguamente autónomos e identificables están siendo absorbidos por la función del individuo en el estado, por su existencia pública. Por tanto, los problemas psicológicos se convierten en problemas políticos: el desorden privado refleja más directamente que antes el desorden de la totalidad, y la curación del desorden personal depende más directamente que antes de la curación del desorden general» (Marcuse, 1989: 14).

Toda la obra de Marcuse desde *El hombre unidimensional*, compuesta ya básicamente de artículos, conferencias y compilaciones, desarrolla en varios pasos los caminos de la revolución que pone en primer plano la pregunta: «¿Quién ha de determinar el interés general de una comunidad y, con ello, la envergadura y los límites de la libertad y de la dicha individual, y los sacrificios impuestos a esas libertad y dichas individuales, en nombre e interés de la comunidad? ¿Quién lo puede decidir y con qué derecho?» (Marcuse, 1970a: 142), pero también el objeto de la acción: «por revolución entiendo yo el derrocamiento de un gobierno y de una constitución legalmente establecidos, por una clase social o un movimiento cuyo fin es cambiar la estructura social y la estructura política» (Marcuse, 1970a: 142). Pero la revolución que describe Marcuse es siempre contra el capitalismo y que establece una propuesta de mínimos: «La revuelta contra el capitalismo tardío tiende a una totalización de las exigencias económico-políticas, a un vuelco fundamental de los valores: su meta sería el desarrollo del socialismo como un progreso del trabajo alienado hacia el trabajo creativo, de la dominación de la naturaleza a la cooperación, de la represión a la emancipación de los sentidos, de la razón explotadora a la razón solidaria. Tarea de la teoría sería el desprender a estas posibilidades de su velo utópico, dándolas una definición en la praxis que sea posible» (Marcuse, 1974: 45).

Las herramientas críticas que Marcuse pone en juego son, fundamentalmente, siete: la negación, la liberación de la conciencia, cambio en la teoría de las necesidades, uso del poder, impulso utópico, confianza en el salto cualitativo y el arte y la

imaginación como esbozo de un horizonte crítico. Estos conceptos los hace funcionar en cualquier ámbito de la teoría social, económica y política. Es por ello que el primer paso en el camino hacia la transformación social es la *negación*. Con ella introduce en la *positividad* de los acontecimientos y de la estructura social dominante su *contradicción* y pone en juego el valor de la dialéctica como imposibilidad de comprender una sociedad en tanto que una totalidad completa. Un ejemplo resulta significativo: «"Sobre el terreno de la vida *empobrecida* ha crecido todo un conjunto de falsificaciones bajo la forma de la trascendencia y del más allá" [cita de Nietzsche]. Pero al injertar la felicidad cultural en la desgracia, al "animizar" los sentidos, se atenúa la pobreza y la precariedad de esta vida, convirtiéndola en una "sana" capacidad de trabajo. Éste es el verdadero milagro de la cultura afirmativa. Los hombres pueden sentirse felices aun cuando no lo sean en absoluto. La apariencia vuelve incorrecta la afirmación de la propia felicidad. El individuo, reducido a sí mismo, aprende a soportar y, en cierto modo, a amar su propio aislamiento. La soledad fáctica se eleva a la categoría de soledad metafísica y recibe, en tanto tal, la bendición de la plenitud interna a pesar de la pobreza externa. La cultura afirmativa reproduce y sublimiza con su idea la personalidad, el aislamiento y el empobrecimiento social de los individuos» (Marcuse, 1967: 70).

Dado que, para Marcuse, tanto las fuerzas materiales como las intelectuales *pueden ser puestas* a la realización de una sociedad libre, es decir, se dan las condiciones materiales para la construcción de una sociedad sin clases y donde no exista la explotación, entiende que si ésta no se produce es porque la conciencia de los individuos está *bloqueada* por la estructura del capitalismo tardío: «Esta misma tendencia de la producción y del consumo, que favorece la opulencia y la atracción del capitalismo avanzado, favorece la perpetuación de la lucha por la existencia y la creciente necesidad de producir y consumir lo no necesario: el aumento del así llamado "rédito discrecional" en los Estados Unidos indica la medida en que el rédito es mantenido en cosas que no entran en las

"necesidades fundamentales". Los que en un tiempo eran lujos se transformaron en necesidades fundamentales, un desarrollo normal que bajo el régimen del capitalismo accionario extiende la lucha competitiva por la vida a las necesidades y a las satisfacciones de nuevas creaciones. La increíble cantidad de productos y servicios de todo tipo desafía la imaginación, al mismo tiempo que la restringe y la distorsiona en forma de mercaderías, por medio de las cuales la producción capitalista extiende su garra sobre la existencia humana. Sin embargo, aun a través de la difusión de este tipo de mercaderías, la moralidad social represiva que sostiene el sistema se debilita. La evidente contradicción entre las posibilidades liberadoras de la transformación tecnológica del mundo, la vida libre y fácil por un lado y la intensificación de la lucha por la existencia por el otro, genera entre la población sujeta al sistema la difusa agresividad que, si no se dirige a odiar y combatir el supuesto enemigo racional, se vuelve hacia cualquier blanco disponible, blanco o negro, indígena o extranjero, judío o cristiano, rico o pobre. Es esta la agresividad de quienes tienen una experiencia mutilada, una falsa conciencia y falsas necesidades, las víctimas de la represión que, para vivir, dependen de la sociedad represiva y reprimen la alternativa» (Marcuse, 1969a: 57). Éste es, pues, el segundo paso: la liberación de la *consciencia* tanto de la situación de *alienación* que produce el trabajo capitalista como en el rechazo del ocio que explota el tiempo libre: «Las divisiones natural y social del trabajo coinciden (pese a todas las diferencias de causas y principios de tal división) en que el trabajo a que se refieren se realiza en una contraposición entre *dominante y dominado* (entre trabajo que dispone y trabajo orientado por disposiciones). La contraposición como tal (considerada *antes* de su realización y fijación en relaciones económico-sociales) se halla en la índole del trabajo mismo como praxis de la existencia histórica. El trabajo como hacer consciente exige un mantenerse y un comportarse frente a las posibilidades de uno mismo y de su mundo objetivo: una cierta *circum-spección* o atención y una previsión de lo que ha de acontecer en y por el trabajo, un

conocer-a-fondo lo que "ha de hacerse" con los objetos y con la existencia. Y como todo trabajo es trabajo dividido, compartido en un espacio vital y un tiempo vital común, esa atención y previsión alcanza también a la existencia y al trabajo de otros: es un contar con otra existencia, con sus posibilidades y sus necesidades» (Marcuse, 1970a: 48). El tercer paso es una nueva antropología, un cambio en las *necesidades* que suponga el control humano de las necesidades instintivas cuyo dominio por parte de la sociedad capitalista se ha convertido en un factor esencial para la reproducción del sistema, pues «La continuidad de las necesidades desarrolladas y satisfechas en una sociedad represiva es en medida considerable lo que reproduce constantemente esa sociedad represiva en los individuos mismos. Los individuos reproducen en sus propias necesidades la sociedad represiva, incluso a través de la revolución, y precisamente esa continuidad de las necesidades represivas es lo que ha impedido hasta ahora el salto de la cantidad a la cualidad de una sociedad libre». El fundamento de un dominio colectivo de las necesidades y de una lucha por satisfacer unas necesidades que no sean las de la clase y los grupos dominantes «se basa en que las necesidades humanas tienen carácter histórico. Más allá de la animalidad, todas las necesidades humanas, incluso las sexuales, son históricamente determinadas, históricamente transformables. Y la ruptura con la continuidad de las necesidades que llevan en sí la represión y el salto a la diferencia cualitativa no es nada fantasioso, sino algo predispuesto en el desarrollo de las fuerzas productivas. El desarrollo de las fuerzas productivas ha alcanzado hoy un nivel en el cual exige realmente nuevas necesidades vitales para poder dar razón de las condiciones de la libertad» (Marcuse, 1968: 12). Un cuarto paso tiene que ver con el acceso al *poder*. No hay en su obra un rechazo del poder: «La superación del dominio o poder político no significa en modo alguno falta o ausencia de toda jerarquía. [...] La transformación del poder sobre hombres en poder sobre cosas significa, si así prefiere formularlo, no la supresión del dominio en general, sino la supresión del dominio sobre hombres,

dominio basado en la opresión y en la explotación» (Marcuse, 1968: 112). Para Marcuse la libertad es una forma de poder que sólo puede ser definida «dentro del marco del poder» (Marcuse, 1969b: 43). La violencia, como ejercicio de poder *para la liberación*, es aceptada en tanto que forma de transformación social, ajustada a un supuesto: la existencia «de criterios racionales para determinar las posibilidades de libertad y dicha humana, a disposición de una comunidad y en una situación histórica específica» (Marcuse, 1970a: 143). Marcuse, entonces, coloca la ética en un contexto histórico: «La ética de la revolución atestigua así la colisión y el conflicto entre dos derechos históricos: de un lado, el derecho de lo *existente*, la comunidad establecida de la que depende la vida y quizá también la dicha de los individuos; de otro lado, el derecho de lo que *puede ser* y quizá *debería ser* porque puede hacer disminuir el dolor, la miseria y la injusticia, suponiendo que esto pueda ser considerado como una posibilidad real» (Marcuse, 1970a: 148). Este horizonte de lo posible sostiene el quinto paso, la *utopía*, que no considera, en su definición clásica, como algo irrealizable. Es lo que define en su libro de 1967 *El final de la utopía*: «Este final de la utopía —esto es, la refutación de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como denuncia de posibilidades histórico-sociales— se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia, en el sentido [...] de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad» (Marcuse, 1968: 11). El sexto paso desplaza el problema de la cantidad (la idea de la acumulación, de la progresión técnica y productiva) por el de la calidad (la realización de la libertad y la felicidad humanas, una ampliación del ámbito de *lo humano*). Tomado de la filosofía hegeliana, el *salto cualitativo* ataca la interpretación lineal, positivista

y teleológica de la historia, y favorece una versión materialista, contradictoria y dialéctica. La pregunta que se hace es, pues, «¿Cuál es este estadio de desarrollo de las fuerzas productivas que posibilita el salto de la cantidad a la cualidad?», que incide en la interpretación de nuestra sociedad. Finalmente, el último paso, lo sitúa Marcuse en la *estética*, por cuanto el arte «trasciende su determinación social y se emancipa del universo dado del discurso y la conducta», pero que conduce, en su lógica interna, «a la irrupción de otra razón, otra sensibilidad, que desafían abiertamente la racionalidad y sensibilidad asimiladas a las instituciones sociales dominantes», y así «Bajo el dominio de la forma estética, la realidad dada se *sublima* necesariamente: el contenido inmediato queda estilizado, los "datos" se remodelan y se ordenan de nuevo de acuerdo con las necesidades de la forma artística, que requiere que incluso la representación de la muerte y la destrucción invoquen la necesidad de esperanza —una necesidad enraizada en la nueva consciencia incorporada a la obra de arte—.

»La sublimación estética secunda al elemento afirmativo, reconciliador, del arte, si bien es al mismo tiempo vehículo de la función crítica, negativa, de éste. La trascendencia de la realidad inmediata hace añicos la reificada objetividad de las relaciones sociales establecidas y abre una nueva dimensión de experiencia: el renacimiento de la subjetividad rebelde. Así, sobre la base de la sublimación estética, tiene lugar una *desublimación* en la percepción de los individuos —en sus sentimientos, juicios, pensamientos; una desautorización de las normas, necesidades y valores dominantes—. Con todos sus rasgos afirmativo-ideológicos, el arte continúa siendo una fuerza disidente» (Marcuse, 1978: 67-68). Además, el arte tiene una función cognitiva, dado «que informa de verdades no comunicables en ningún otro lenguaje» (Marcuse, 1978: 70).

El mismo año de su muerte Marcuse escribía lo que iba a ser una de sus últimas intervenciones públicas. Su texto, significativamente titulado «Ecología y crítica de la sociedad moderna», se cerraba con una sentencia que insistía en lo que

había impulsado su trayectoria intelectual: que no hay nada parecido a una *esencia inmutable del ser humano*, y que, por ello, el cambio siempre es posible.

Bibliografía citada

KORSCH, Karl (1973): «La crisis del marxismo», en *Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época*, Barcelona, Anagrama.
MARCUSE, Herbert (1967): *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur.
— (1968): *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel.
— (1969a): *Ensayo sobre la liberación*, Buenos Aires, Gutiérrez.
— (1969b): *Psicoanálisis y política*, Barcelona, Península.
— (1970a): *Ética de la Revolución*, Madrid, Taurus.
— (1970b): *Ontología de Hegel*, Barcelona, Martínez Roca.
— (1971): *Para una teoría crítica de la sociedad*, Caracas, Tiempo Nuevo.
— (1972): *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ariel.
— (1973): *Revolución y contrarrevolución*, México, Joaquín Mortiz.
— (1974): *Calas en nuestro tiempo*, Barcelona, Icaria.
— (1975): *Marcuse ante sus críticos*, Barcelona, Grijalbo.
— (1978): *La dimensión estética*, Barcelona, Materiales.
— (1983): *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
— (1984): *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza Editorial.
— (1989): *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel.
— (1990): *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel.
— (2010): *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, Madrid, Plaza y Valdés.
NEGRI, Toni (2004): *Guías*, Barcelona, Paidós.
PALMER, Bryan (2004): *E. P. Thompson*, Valencia, Universidad de Valencia.
RADDATZ, Fritz (1975): *Georg Lukács*, Madrid, Alianza Editorial.
WRIGHT MILLS, C. (1964): *Poder, política, pueblo*, México, FCE.

HERBERT MARCUSE Y SU TIEMPO

1898 Herbert Marcuse nace el 19 de julio en Berlín. Sus padres, Carl Marcuse y Gertrud Kreslawsky, son comerciantes judíos asimilados.

1904-1914 *Teoría de la relatividad. Einstein publica "Una nueva determinación de las dimensiones moleculares". Primer Congreso Internacional de Psicoanálisis en Salzburgo. Comienzo de la industria del automóvil. En 1914 se inicia la Primera Guerra Mundial.* Estudia en Berlín: en la Vorschule primero, pasa después al Mommsen Gymnasium y a los once años ingresa en el Kaiserin Augusta Gymnasium.

1916 Examen de ingreso en la Universidad de Berlín. Se incorpora al Ejército.

1917 *Revolución rusa.*

1918 *Final de la Primera Guerra Mundial. Revolución alemana de Noviembre.* Miembro del Consejo de Soldados de Reinickendorf. Se afilia al Partido Socialdemócrata Alemán (SPD).

1919 Estudia en la Universidad Humboldt de Berlín cuatro semestres. Abandona el SPD, en el que militaba tras los asesinatos de Rosa Luxemburgo y Karl Lieknecht, en los que estuvo implicado el gobierno socialdemócrata.

1921 *La Nueva Política Económica (NEP) se desarrolla en la URSS. Expansión comercial de la radio. Freud escribe su* Psicología de las masas y análisis del yo.

1922 Se traslada a la Universidad de Friburgo. Estudia literatura alemana, filosofía y economía política. Doctorado en Filología Alemana en esta universidad con el trabajo *Der deutsche Künstlerroman* (*La novela alemana de artista*), bajo la dirección de Philip Witkop, que se presenta al año siguiente. Se marcha, de nuevo, a Berlín y trabaja en una editorial.

1923 *Se publica* Historia y consciencia de clase *de Georg Lukács. Karl Korsch edita su volumen de ensayos* Marxismo y filosofía. *Se funda el Instituto de Investigación Social en Frankfurt.*

1924 *Primer manifiesto surrealista.* Se casa con Sophie Wertheim.

1925 *Comienza la era Stalin.* Publica *Schiller Bibliographie* (*Bibliografía Schiller*).

1927 *Aparece* Ser y tiempo *de Heidegger.* Redactor de la revista socialdemócrata *Gesellschaft.* Regresa a Friburgo. Participa en varios cursos y seminarios de Heidegger.

1928 Nace su primer hijo.

1929 *Comienza la política del Gulag en la URSS.* Desde este año y hasta 1932 es asistente de Heidegger en la Universidad de Friburgo. Intentos de habilitación.

1932 Se publica su trabajo de habilitación, *Hegels Ontologie und Die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (*Ontología de Hegel y fundamentos de una teoría de la historicidad*), que ha dirigido Heidegger. Se incorpora a la Escuela de Frankfurt.

1933 *Se generaliza el fordismo o modelo de organización científica del trabajo basada en Taylor (la primera cadena de montaje es de 1913). El Partido Nacionalsocialista de*

Hitler instaura una dictadura en Alemania. Participa en el estudio del Instituto de Investigación Social, con Adorno y Horkheimer, *Autoridad y familia en la sociología alemana de 1933.*

1934 Comienza su exilio. Viaja a Ginebra y París. Se marcha a EE UU: profesor de Sociología en la Universidad de Columbia y colaborador principal en el Instituto Ruso de la misma universidad.

1939 *Se inicia la Segunda Guerra Mundial.*

1941 Publica *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social theory* (*Razón y Revolución. Hegel y el ascenso de la teoría social*). Se traslada a Santa Mónica (California), donde se han instalado Adorno y Horkheimer.

1942-1943 Trabaja en la Office of War Information y después en la Office of Strategic Services de Washington.

1944 *Acuerdos de Bretton Woods y creación del Fondo Monetario Internacional. GATT: Acuerdo General sobre Comercio y Aranceles.*

1945 *Lanzamiento de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Fin de la Segunda Guerra Mundial. Creación de la ONU. Proceso de Núremberg por el exterminio de seres humanos en los campos nazis. Conferencia de Sartre "El existencialismo es un humanismo".*

1947 *Doctrina Truman. Comienza la Guerra Fría.*

1949 *Fundación de la República Democrática Alemana (RDA). Creación de la OTAN. Mao Tse Tung presidente de la República Popular China. Ernst Bloch comienza a trabajar en su obra* El principio esperanza.

1950-1951 Conferencias en la Washington School of Psychiatry, que serán la base de su libro sobre Freud. Fallece Sophie Wertheim.

1952 *Descolonización.* Trabaja hasta 1954 en el Centro de Investigación Rusa de la Universidad de Harvard.

1953 *Se ponen en funcionamiento las máquinas automáticas de café y comida rápida. IBM fabrica su primera gran computadora. Muere Stalin.*

1954 Profesor hasta 1965 en la Universidad Brandeis de Boston.

1955 *Creación del Pacto de Varsovia. Primeras actividades de lo que se será el Movimiento por los Derechos Civiles en EE UU.* Publica *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (*Eros y Civilización.Una indagación filosófica en Freud*).

1956 *Informe Kruschev de críticas al estalinismo. Revolución húngara. Abandono de militantes comunistas del Partido Comunista de Gran Bretaña (PCGB). La revista* New Left *se refunda en la* New Left Review. Publica un libro, con Paul Wolff y Barrington Moore, titulado *A Critique of Pure Tolerance* (*Una crítica de la tolerancia pura*). Se casa con Inge Neumann.

1957 *Comienza la carrera espacial. Numerosas alternativas a los partidos comunistas tradicionales y a los partidos socialistas comienzan a organizarse en Europa y Estados Unidos.*

1958 Publica su estudio *Soviet Marxism. A Critical Analysis* (*Marxismo soviético. Un análisis crítico*). Se traslada a la Universidad de California. Es invitado a la École practique de hautes études de París.

1960 *C. Wright Mills publica su "Carta a la Nueva Izquierda".Cuatro estudiantes negros organizan una protesta en un almacén de Greesborg en Carolina del Norte. Se inician las sentadas. Se funda el Comité de Estudiantes No Violentos en la Shaw University.*

1961 *Carta Social Europea.*

1963 *Marcha sobre Washington. Más de 200.000 manifestantes se reúnen junto al monumento a Lincoln.*

1964 *Se inicia la guerra de Vietnam. Masivos bombardeos norteamericanos sobre Vietnam. Los disturbios en Berkley tienen una gran repercusión pública. Movimiento en Favor de la Libertad de Palabra* (Free Speech Movement). Publica *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (*El hombre unidimensional. Estudios sobre ideología en la sociedad industrial avanzada*).

1965 *Manifestaciones contra la guerra de Vietnam.* Catedrático en la Universidad de San Diego. Aparece el primer volumen de ensayos reunidos *Kultur und Gesellschaft* (*Cultura y sociedad*) con textos de 1934 a 1938, cuyo segundo tomo saldrá en 1970 con textos de 1933 y del 1948 al 1965.

1966 *Huelga estudiantil de Berkeley en favor del "poder estudiantil".*

1967 *Tribunal Russell. Debord publica* La sociedad del espectáculo. *300.000 personas se manifiestan en Nueva York contra la guerra de Vietnam.* Publica su ensayo *Das Ende der Utopie* (*El final de la utopía*). Del 10 al 13 de julio discute en la Universidad Libre de Berlín, y ante más de 3.000 estudiantes, sus teorías sobre la utopía.

1968 *Mayo del 68. Primavera de Praga. Matanza de Mi Lay. Oposición en Polonia. Asesinato de Martin Luther King.* Edita *Psychoanalyse und Politik* (*Psicoanálisis y política*) y *Negations. Essays in Critical Theory* (*Negaciones. Ensayos de Teoría Crítica*). Viaja por Europa y está en París, Londres y Roma.

1969 *Se abre el primer nodo de la red ARPANET para uso cotidiano. Se inicia Internet.* Publica *An Essay on Liberation* (*Un ensayo sobre liberación*).

1970 Conferencias en Princeton y en la New School of Social Research de Nueva York.

1971 *Se funda la organización ecologista internacional Greenpeace.*

1972 Publica *Counterrevolution and Revolt* (*Contrarrevolución y revuelta*). Defensa de Angela Davis, activista y miembro del Partido Comunista de EE UU. Fallece Inge Neumann.

1973 *Comienza a trasladarse a Europa y EE UU el modelo de producción japonés o toyotismo. Golpe de Estado en Chile organizado por EE UU. Comienza la era del liberalismo radical cuyo modelo es Milton Friedman.*

1976 Se casa con Erica Sherover.
1977 Se publica *Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik. Eine Essay* (*La permanencia del arte. Contra cierta estética marxista. Un ensayo*).
1979 Fallece en Starnberg (Alemania).

LA TOLERANCIA REPRESIVA[1]

Este ensayo[2] investiga la idea de tolerancia en la sociedad industrial avanzada. La conclusión a que llega es que la realización de la tolerancia exigiría intolerancia frente a las prácticas, credos y opiniones políticas dominantes —así como también la extensión de la tolerancia a prácticas, credos y opiniones políticas que se desprecian o se reprimen—. En otras palabras: la idea de la tolerancia aparece de nuevo como lo que era en su origen, al comienzo de la época moderna: una meta partidista, un concepto subversivo y liberador, y en cuanto tal, *praxis*. Y viceversa, lo que hoy se anuncia bajo el nombre de tolerancia sirve, en muchas de sus más eficientes manifestaciones, a los intereses de la represión.

El autor es completamente consciente de que en la actualidad no existe ningún poder, autoridad o Gobierno que traduciría

1. Publicado en el libro *A Critique of Pure Tolerance* (Boston, Beacon Press, 1965) con otros dos artículos de Barrington Moore y Robert Paul Wolff. [Traducción de Justo Pérez Corral.] [N. del Ed.]
2. Este ensayo está dedicado a mis estudiantes de la Brandeis University.

a *praxis* una tolerancia liberadora; pero cree que es tarea y deber del intelectual recordar y poner a salvo las posibilidades históricas que parecen haberse vuelto utópicas, y que su misión consiste en romper la inmediata concreción de la represión, a fin de reconocer a la sociedad tal como es y como actúa.

La tolerancia es un fin en sí mismo. Suprimir la violencia y reducir la opresión cuanto sea preciso para proteger a hombres y animales de la crueldad y de la agresión: he ahí las condiciones previas para una sociedad humana. Esta sociedad no existe aún; el avance hacia ella está hoy día contenido más que nunca por la violencia y la represión. A modo de intimidación frente a una guerra nuclear; como acción policial contra el movimiento revolucionario; como refuerzo técnico en la lucha contra el imperialismo y el comunismo y como método de pacificación en las matanzas neocolonialistas, la violencia y la represión son proclamadas, practicadas y defendidas igualmente por Gobiernos democráticos y autoritarios; y a la población sometida a esos Gobiernos se le imbuye la necesidad de tales prácticas para mantener el *statu quo*. La tolerancia es extendida a medidas, condiciones y comportamientos políticos que no deberían tolerarse, porque evitan, cuando no destruyen, las oportunidades de conjurar una existencia sin miedo y sin miseria.

Este tipo de tolerancia robustece la tiranía de la mayoría, contra la cual se alzan los auténticos liberales. El plano político de la tolerancia ha cambiado: mientras que se le niega, más o menos callada y legalmente, a la oposición, se va convirtiendo en conducta obligatoria con respecto a la política establecida. La tolerancia es desplazada de un estado activo a otro pasivo, de la *praxis* a una no-*praxis*: al *laissez-faire* de las autoridades legales. Precisamente es el pueblo quien tolera al Gobierno, el cual a su vez tolera a la oposición dentro del marco de las autoridades legales.

La tolerancia frente al mal radical aparece ahora como buena, porque contribuye a la coherencia del conjunto, en ruta hacia la abundancia o a una mayor superabundancia. La indulgencia frente al embrutecimiento sistemático de los niños

y de los adultos mediante la publicidad y la propaganda; la liberación de una inhumana violencia destructiva en Vietnam; el reclutamiento e instrucción de tropas especiales; la impotente y benevolente tolerancia frente al fraude descarado en la venta de mercancías, frente al derroche y planificado envejecimiento de las mismas, no son desfiguraciones o excepciones, sino la esencia misma de un sistema que fomenta la tolerancia como un medio de eternizar la lucha por la existencia y reprimir toda alternativa. En nombre de la educación, la moral y la psicología se escandalizan ruidosamente del aumento de la delincuencia juvenil, pero con menos ruido de la criminalidad de balas, cohetes y bombas cada vez más potentes, crimen ya maduro de toda una civilización.

Según un principio dialéctico, el conjunto determina la verdad —no en el sentido de que el todo esté antes o por encima de sus partes, sino de modo que su estructura y su función determinan cualquier condición y relación particular—. Así, en una sociedad represiva incluso los movimientos progresistas amenazan con transformarse en su contrario en la misma medida en que adoptan las reglas del juego. Citemos un caso muy discutido: el ejercicio de los derechos políticos (como el de voto, el de escribir cartas a la prensa, a los senadores, etc., las manifestaciones de protesta que renuncian desde un principio a la contraviolencia) en una sociedad totalmente administrada, sirve para reforzar esa administración testificándole la existencia de libertades democráticas que en realidad hace tiempo, sin embargo, que perdieron su contenido y su eficacia. En tal caso, la libertad (de opinión, asociación y expresión) se convierte en un instrumento absolutorio de la esclavitud. Y no obstante (y sólo aquí revela el principio toda su intención), la existencia y el ejercicio de esas libertades siguen constituyendo una condición previa para el restablecimiento de su originaria función oposicional, con tal que el esfuerzo por superar sus limitaciones (autoimpuestas, a veces) sea intensificado. En general, la función y el valor de la tolerancia dependen de la igualdad que reine en la sociedad en que se ejerce la tolerancia. La tolerancia misma queda sometida a

criterios más amplios: su alcance y límites no pueden definirse en función de la sociedad de cada caso. En otras palabras: la tolerancia es sólo fin en sí mismo cuando resulta verdaderamente multilateral y es practicada tanto por los que dominan como por los dominados, por los señores como por los esclavos, por los esbirros y por sus víctimas. Semejante tolerancia multilateral sólo es posible cuando ningún enemigo real o supuesto hace necesaria la educación e instrucción del pueblo para la agresividad y la brutalidad. Mientras no se den tales condiciones, las condiciones de la tolerancia se hallarán «hipotecadas»: serán caracterizadas y condicionadas por la desigualdad institucionalizada (que seguramente resulta compatible con la igualdad constitucional), es decir: por la estructura clasista de la sociedad. En semejante sociedad, la tolerancia queda «de facto» reducida al plano de la violencia o represión legalizadas (policía, ejército, vigilantes de todas clases) y a la posición clave ocupada por los intereses dominantes y sus «conexiones».

Estas limitaciones de la tolerancia, que actúan en el trasfondo, preceden normalmente a las limitaciones explícitas y jurídicas, tal como se fijan por los tribunales, costumbres, Gobiernos, etc. (por ejemplo, estado de emergencia, amenaza de la seguridad del estado, herejía). Dentro del marco de una estructura social de este tipo se puede ejercer y proclamar la tolerancia: 1º, como consentimiento pasivo de actitudes e ideas afianzadas y establecidas, incluso cuando su pernicioso efecto sobre el hombre y la naturaleza resulta evidente; y 2º, como tolerancia activa y oficial que se garantiza tanto a las derechas como a las izquierdas, a los movimientos agresivos y a los pacifistas, al partido del odio como al de la humanidad. Yo denomino «abstracta» y «pura» a esta tolerancia imparcial en cuanto que omite el decidirse por una parte —pues con ello protege de hecho la ya establecida maquinaria de la discriminación—.

La tolerancia que ampliaba el ámbito y el contenido de la libertad fue siempre parcial e intolerante frente a los portavoces del *statu quo* de la represión. De lo que se trataba era solamente del grado y de las proporciones de la intolerancia. En la

firme sociedad liberal de Inglaterra y de Estados Unidos se garantizaban libertad de expresión y asociación incluso a los enemigos radicales de la sociedad, siempre que no pasaran de las palabras a los hechos, del discurso a la acción.

Al abandonarse a las eficaces limitaciones del trasfondo, la sociedad pareció ejercer una tolerancia general. Pero ya la teoría liberal había puesto a la tolerancia una importante condición: sólo debería «aplicarse a personas en la madurez de sus capacidades». John Stuart Mill habla no sólo de niños y menores de edad, sino que precisa aún más: «Como principio, la libertad no es aplicable a un estado anterior a la época en que la humanidad logra la capacidad de desarrollarse mediante una discusión libre y homogénea». Antes de esa época, los hombres pueden ser aún bárbaros y el «despotismo es una forma de gobierno legítima en el trato con los bárbaros, con tal que apunte a desarrollar más a éstos y que los medios queden justificados por el hecho de que conducen a tal fin». Las palabras de Mill, frecuentemente citadas, contienen una implicación menos conocida, de la cual depende su sentido: la íntima relación entre libertad y verdad. Hay un sentido en el que la verdad es el fin de la libertad y ésta debe ser determinada y delimitada por la verdad. Ahora bien, ¿en qué sentido puede la libertad estar condicionada por la verdad? Libertad es autodeterminación, autonomía —esto resulta casi una tautología, pero una tautología que surge de toda una serie de juicios sintéticos—. Da por supuesta la capacidad de poder determinar la propia vida: de hallarse uno en condiciones de decidir lo que quiere hacer y omitir, aguantar y no aguantar. Pero el sujeto de esa autonomía no es nunca el aleatorio individuo privado en cuanto eso que es actualmente o por azar; más bien el individuo en cuanto ser humano capaz de ser libre con los demás. Y el problema de posibilitar semejante armonía entre la libertad individual y propia y la del otro no consiste en hallar un compromiso entre contrincantes o entre la libertad y la ley, entre los intereses generales y los particulares, entre la beneficencia pública y la privada en una sociedad *establecida*, sino en *promover* una sociedad en que el hombre no sea

esclavo de instituciones que desde un principio aminoran ya la autodeterminación. En otras palabras: la libertad, incluso para las sociedades más libres entre las existentes, está aún por realizarse. Y la dirección en que ha de buscarse, y las transformaciones institucionales y culturales que han de contribuir a alcanzar esa meta son —al menos en la civilización desarrollada— *comprensibles* por la razón, es decir, se pueden identificar y proyectar sobre la base de la experiencia.

En el cambiante juego de teoría y *praxis*, las soluciones verdaderas y las falsas resultan diferenciables —pero nunca en el sentido de una necesidad demostrada, nunca como algo positivo, sino sólo con la certeza de una posibilidad bien ponderada y racional y con la fuerza de convicción de lo negativo—. Porque lo verdaderamente positivo es la sociedad del futuro (por eso escapa a la definición y determinación), mientras que lo positivo existente es aquello que es menester superar. Sin embargo, la experiencia y la comprensión de la sociedad existente pueden muy bien identificar lo que *no* conduce a una sociedad libre y racional, lo que evita o desfigura las posibilidades de su promoción. Libertad es liberación, un específico proceso histórico en la teoría y en la praxis, y tiene como tal su justicia, su verdad y su falsedad.

La incertidumbre de la probabilidad de éxito en esa distinción no suprime la objetividad histórica, pero exige libertad de pensamiento y de expresión como condiciones previas para hallar el camino hacia la libertad —exige *tolerancia*—. Esta tolerancia, sin embargo, no puede ser indiferenciada y homogénea frente a los contenidos de la expresión de las palabras y de los hechos; no puede proteger palabras falsas ni hechos injustos que contradigan y se opongan demostrablemente a las posibilidades de la liberación. Tal tolerancia indiferenciada está justificada en debates sin importancia, en la conversación, en la discusión académica; es imprescindible en la labor científica y en la religión privada. Pero la sociedad no puede proceder sin diferenciar allí donde se hallan en juego la paz de la existencia y la misma libertad y felicidad: aquí no se pueden decir ciertas cosas, ni expresarse determinadas ideas, ni

proponerse ciertas medidas políticas, ni permitirse un determinado comportamiento, sin convertir la tolerancia en un instrumento de la prosecución de la esclavitud.

El peligro de una «tolerancia destructiva» (Baudelaire) «de una benevolente neutralidad» frente al arte, ha sido reconocido: el mercado, que (si bien a veces con súbitas oscilaciones) recoge, lo mismo que el arte, el antiarte y el no-arte, todos los posibles estilos, escuelas y formas que luchan unos contra otros, ofrece un «cómodo recipiente, un amable abismo» (Edgar Wind: *Arte y anarquía*, Nueva York, Knopf, 1964, p. 101) en el cual desaparece el impulso radical del arte, su protesta contra la realidad establecida. No obstante, la censura del arte y de la literatura es reaccionaria en todo caso. La auténtica obra de arte no es ningún apoyo de la represión ni puede serlo, y el pseudoarte (que podría constituir tal apoyo) no es arte. El arte está en contra de la historia, hace resistencia a una historia que fue siempre la historia de la represión, pues el arte somete la realidad a leyes distintas de las establecidas: a leyes de la forma, la cual engendra una realidad distinta —la negación de lo establecido, incluso allí donde el arte escuda a la realidad establecida—. Naturalmente, en su lucha con la historia, el arte se somete a la historia misma: la historia entra a formar parte de la definición del arte, lo mismo que de la distinción entre arte y pseudoarte. Así se explica que llegue a ser pseudoarte lo que una vez fue arte. Antiguas formas, estilos y calidades, viejos modos de protesta y negativa no se pueden reasumir en una nueva sociedad o contra ella. Hay casos en que una obra auténtica contiene una afirmación política reaccionaria —por ejemplo: Dostoievski—. Pero luego esa afirmación queda retractada por la obra misma: el reaccionario contenido político es absorbido, *superado* en la forma artística: en la obra como literatura.

La tolerancia de la libre expresión es el camino de la preparación y avance de la liberación, *no* porque no haya verdad objetiva y la liberación haya de ser necesariamente un compromiso entre una gran variedad de opiniones, sino porque *hay* una verdad objetiva, que sólo puede ser descubierta y averiguada si se llega a saber y comprender lo que es y puede ser

y lo que debería hacerse para mejorar la suerte de la humanidad. Este público e histórico «debe» no es inmediatamente evidente, no resulta palmario: ha de ser revelado «dividiendo», «seccionando» y «desmenuzando» el material dado (*discutido*), con la cual se separarán lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso. El sujeto, cuyo «perfeccionamiento» depende de una praxis histórica progresiva, es todo hombre en cuanto ser humano; y esta universalidad se refleja en la discusión, que *a priori* no excluye a ningún grupo ni a ningún individuo. Pero hasta el carácter paninclusivo de la tolerancia liberal se basaba, al menos en teoría, en el principio de que todos los hombres eran *individuos* (en potencia) que podrían aprender a oír, ver y sentir por sí mismos, a desarrollar sus propias ideas, sus intereses auténticos, a hacerse cargo de sus derechos capacidades, incluso contra la autoridad y la opinión instaladas. Tal era el fundamento racional de la libertad de expresión y asociación. La tolerancia omnidireccional es problemática si su fundamento racional desaparece, si la tolerancia se prescribe a individuos manipulados y amaestrados que repiten la opinión de sus señores como la suya propia y para los cuales la heteronimía se ha convertido en autonomía.

El *telos* de la tolerancia es la verdad. Es un evidente hecho histórico que los auténticos proclamadores de la tolerancia aspiraban a una mayor verdad y a una verdad distinta de la de la lógica proposicional y de la teoría académica. John Stuart Mill habla de la verdad que es perseguida en la historia, que no triunfa sobre la persecución por su «propia fuerza» y que realmente no tiene poder alguno «frente a la cárcel y el palo». Y pasa revista a las «verdades» que fueron liquidadas cruelmente y con éxito en las cárceles y patíbulos: las de Arnoldo de Brescia, Fra Dolcino, Savonarola, los albigenses, los valdenses, los lolardos y los husitas. La tolerancia es necesaria en primer lugar y sobre todo a causa de los herejes —el camino histórico hacia la *humanitas* aparece como herejía: meta de la persecución por parte de los poderes establecidos—. Y, sin embargo, la herejía en cuanto tal no es todavía un signo de verdad.

El criterio del progreso en la libertad según el cual Mill enjuicia esos movimientos es la reforma. Se trata de una valoración *ex post*, y su lista contiene contradicciones (también Savonarola habría quemado a Fra Dolcino). Incluso la valoración *ex post*, es impugnable en su verdad: la historia corrige el juicio... demasiado tarde. La corrección no aprovecha a las víctimas ni absuelve a sus verdugos. La moraleja es clara, sin embargo. La intolerancia ha detenido el progreso, prosiguiendo durante siglos las matanzas y el tormento de muchos inocentes. ¿Hablará esto, pues, en pro de una tolerancia indiferenciada, «pura»? ¿Hay condiciones históricas bajo las cuales una tal tolerancia obstaculiza la liberación y aumenta las víctimas del *statu quo*? ¿Puede ser reaccionaria la indiferenciada garantía de los derechos y libertades políticas? ¿Puede servir semejante tolerancia a escamotear una transformación social cualitativa?

Sólo examinaré esta cuestión en relación con los movimientos, actitudes, direcciones y filosofías políticas que son «políticas» en sentido lato. Además, desplazaré el punto candente de la discusión: Ésta no se ocupará solamente ni tampoco en primer término de la tolerancia frente a extremos radicales, minorías, revolucionarios, etc., sino más bien de la tolerancia frente a las mayorías, a la opinión oficial y pública, a los establecidos protectores de la libertad. Ahí, la discusión sólo puede tener una sociedad democrática como marco de relación, en la cual el pueblo participa, en forma de individuos y miembros de organizaciones políticas, en la ejecución, conservación y modificación de la política. En un sistema autoritario, el pueblo no tolera la política establecida —la padece—.

Bajo un sistema de derechos y libertades ciudadanas garantizadas constitucionalmente (y ejercidas en general y sin muchas ni llamativas excepciones), la oposición y las concepciones divergentes son toleradas siempre que no lleven al empleo de la violencia ni se proclame o se organice la subversión violenta. Se parte de la hipótesis de que la sociedad establecida es libre y de que toda mejora, incluso una transformación de la estructura y de los valores sociales, se realizaría con la marcha normal de los

acontecimientos, preparada, determinada e investigada en discusión libre y neutral en el foro público de las ideas y las mercancías[3]. Al citar antes el pasaje de John Stuart Mill, llamé la atención sobre las premisas ocultas en tal suposición: una discusión libre y neutral sólo puede cumplir la función a ella asignada si es racional —expresión y desarrollo del pensamiento independiente, libre de imposición doctrinal, manipulación, autoridad externa—. La noción de pluralismo y de equilibrio de poderes no puede sustituir a esa exigencia. Se puede, teóricamente, construir un estado en el que una serie de distintas coacciones, intereses y autoridades se contrabalanceen mutuamente y lleven a un interés verdaderamente general y racional. Tal construcción encaja muy mal, sin embargo, en una sociedad en la cual los poderes son y permanecen desiguales y aumentan aún su desigual poder cuando siguen su propio curso. Peor aún encaja cuando la variedad de coacciones se funde y afianza en un todo imponente, integrando así a los aislados poderes compensadores sobre la base de un creciente nivel de vida y una creciente concentración de poder. Los trabajadores, cuyo interés real se opone al de la dirección de la empresa; el consumidor medio, cuyo interés real se opone al del fabricante; el intelectual, cuya profesión entra en conflicto con la de su patrono, ven luego que se están sometiendo a un sistema frente al cual resultan impotentes y aparecen como irracionales. La idea de las alternativas disponibles se disipa en una dimensión excesivamente utópica, en la cual se encuentra también radicada; pues una sociedad libre es de hecho irreal y sustancialmente diversa de todas las sociedades existentes. Sea cual fuere la mejora que se produzca incluso «en la marcha normal de los acontecimientos» y sin revolución, en tales circunstancias será una mejora que se

3. Con respecto a la discusión que sigue, quisiera subrayar una vez más que la tolerancia *no es "de facto"* indiferenciada y "pura", ni siquiera en la sociedad democrática. Las "limitaciones que actúan en el trasfondo", arriba indicadas, imponen barreras a la tolerancia incluso antes de que ésta comience a surtir efecto. La estructura antagonista de la sociedad restringe las reglas del juego. Los que están en contra del sistema establecido se hallan *a priori* en desventaja, la cual no queda suprimida con la tolerancia de sus ideas, discursos y publicaciones.

hallará en la dirección determinada por intereses particulares que controlan el conjunto.

Por los mismos motivos, a aquellas minorías que se esfuerzan en modificar incluso el todo se les permitirá, en condiciones óptimas (que rara vez se dan), proponer sugerencias, discutir, hablar y asociarse —y frente a la imponente mayoría que se opone a las transformaciones sociales cualitativas, aparecerán como inofensivas y desvalidas—. Esa mayoría está firmemente asentada en la creciente satisfacción de las necesidades y en la unificación tecnológica y doctrinal que acreditan la impotencia general de los grupos radicales en un sistema social que funcione bien.

En la sociedad saturada abunda la discusión; y dentro del marco establecido es muy tolerante. Se pueden registrar todos los puntos de vista: el comunista y el fascista, el de izquierda y el de derecha, el blanco y el negro, los cruzados del desarme y los del rearme. Además, en los debates de los medios de masas, la opinión necia es tratada con el mismo respeto que la inteligente, el que no está informado puede hablar tanto tiempo como el que lo está, y la propaganda va acompañada de la educación, la verdad y la falsedad. Esta tolerancia pura de lo sensato y lo insensato es justificada por el democrático argumento de que nadie, sea grupo o individuo, se halla en posesión de la verdad ni se hallaría en condiciones de determinar qué cosa es justa o injusta, buena o mala. De ahí que hayan de presentarse «al pueblo», sometidas a deliberación y elección, todas las opiniones rivales. Ya he indicado, no obstante, que el argumento democrático incluye una condición necesaria, a saber: que el pueblo sea capaz de deliberar y elegir, sobre la base del conocimiento, y que le sea accesible una auténtica información cuya valoración ha de ser producto de un pensamiento autónomo.

En el periodo actual, el argumento democrático se está debilitando al debilitarse el proceso democrático mismo. La fuerza liberadora de la democracia estribaba en la oportunidad que brindaba a las opiniones divergentes tanto en el plano individual como en el social y en su apertura frente a formas,

cualitativamente diferentes, de gobierno, cultura y trabajo —de la existencia humana en general—. La tolerancia de la discusión libre y el mismo derecho para posiciones opuestas tenían la misión de determinar y aclarar las diversas formas de opiniones divergentes: su dirección, su contenido, sus perspectivas. Pero con la concentración del poder económico y político y con la integración de puntos de vista contrapuestos en una sociedad que utiliza la técnica como instrumento de dominio, la divergencia efectiva queda sofocada allí donde podía alzarse sin trabas: en la creación de opinión, en el campo de la información y la comunicación, en la expresión y en la asociación. Bajo el dominio de los medios monopolísticos —meros instrumentos, a su vez, del poder económico y político— se engendra una mentalidad para la que lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, están ya determinados de antemano en aquellos casos en que atañen a los intereses vitales de la sociedad.

Esto, antes de toda expresión y comunicación, constituye un hecho semántico: queda bloqueada la divergencia efectiva, el reconocimiento de lo que no forma parte del *establishment*; esto comienza con el lenguaje que se publica y se prescribe. El sentido de las palabras queda rigurosamente fijado. La discusión racional o la convicción de lo contrario quedan casi excluidas. El acceso al lenguaje queda interceptado para aquellas palabras e ideas que tienen un sentido distinto de las establecidas —establecidas por la propaganda de los poderes instalados y verificadas en sus prácticas—. Otras palabras pueden, desde luego, ser pronunciadas y escuchadas y expresados otros pensamientos, pero son inmediatamente «valorados» (es decir: automáticamente comprendidos), con la escala masiva de la mayoría conservadora (fuera de algunos enclaves, como el de la inteligencia), en el sentido del lenguaje oficial —un lenguaje que fija *a priori* la dirección en que se mueve el proceso del pensamiento. Así, el proceso de la reflexión concluye donde había empezado: en las condiciones y relaciones dadas. Confirmándose a sí mismo, el objeto de la discusión rechaza la contradicción, puesto que la antítesis es redeterminada en el

sentido de la tesis. Por ejemplo, tesis: nosotros trabajamos por la paz; antítesis: nosotros preparamos la guerra (o incluso: nosotros hacemos la guerra); unificación de los contrarios: preparar la guerra es trabajar por la paz. La paz se redetermina en el sentido de que, dada la situación reinante, implica necesariamente la preparación de la guerra (o incluso la guerra misma), y en esta forma orwelliana se fija el sentido de la palabra «paz». De este modo actúa el vocabulario básico del lenguaje de Orwell en el sentido de las categorías apriorísticas del entendimiento: todo contenido es preformado. Estas condiciones desvirtúan la lógica de la tolerancia, que incluye el desarrollo racional del sentido y prohíbe su obstrucción. Por consiguiente, la convicción por medio de la discusión y de la equitativa exposición de posiciones contrapuestas (incluso allí donde es verdaderamente equitativa) pierden fácilmente su fuerza liberadora como factores del entendimiento y de la experiencia; mucho más probable, sin embargo, es que refuercen la tesis establecida y eliminen las alternativas.

La imparcialidad hasta el extremo, el mismo trato a opiniones rivales y en conflicto mutuo es de hecho un requisito básico para poder tomar decisiones en el proceso democrático y es también una exigencia fundamental para determinar los límites de la tolerancia. Pero en una democracia de organización totalitaria, la objetividad puede cumplir una función completamente diferente, a saber: la de fomentar una actitud espiritual que tienda a borrar la diferencia entre lo verdadero y lo falso, la información y la propaganda, lo justo y lo injusto. De hecho, la decisión entre opiniones contrapuestas está ya tomada antes de llegar a exponerlas y discutirlas —tomada no mediante una conjuración, un guía o un propagandista, no por una dictadura cualquiera, sino más bien por la «marcha normal de los acontecimientos», que es la marcha de los acontecimientos administrados, así como también por la mentalidad formada en ellos. También aquí es el conjunto lo que determina la verdad, pues sin que la objetividad resulte abiertamente lesionada se impone la decisión en asuntos como la presentación de un periódico (al desmenuzar una información

importante, al mezclarla con material que nada tiene que ver con ella, al dotarla de detalles sin importancia, con lo cual otras noticias, desfavorablemente negativas, han de pasar a otros lugares más escondidos), en la yuxtaposición de espléndidos anuncios y horrores sin paliativos o en el hecho de que las emisiones radiofónicas que transmiten hechos reales son iniciadas e interrumpidas por enormes reclamos publicitarios. El resultado es una *neutralización* de los contrarios, una neutralización, desde luego, que tiene lugar en el firme terreno de la limitación estructural de la tolerancia y dentro del marco de una mentalidad prefabricada. Una revista que publica, uno al lado del otro, un reportaje negativo y otro positivo sobre el FBI, cumple honradamente las exigencias de la objetividad: hay que suponer, sin embargo, que el positivo ganará la partida, porque el «*image*» de la institución se halla profundamente grabado en la conciencia popular. O cuando un locutor habla de las torturas y asesinatos de personas que trabajaban por los derechos civiles en el mismo tono comercial que emplea para hablar del mercado bolsístico o del parte meteorológico, o con la misma gran emoción con que declama la guía comercial, entonces tal objetividad es inauténtica; más aún: va contra la humanidad y la verdad, porque es serena cuando debería ser furiosa y se abstiene de acusar donde la acusación va contenida en los hechos mismos. La tolerancia expresada en tal imparcialidad sirve para hacer aparecer lo más pequeña posible, o incluso para absolver, la intolerancia y represión dominantes. Sin embargo, si la objetividad tiene algo que ver con la verdad y si la verdad es algo más que una cosa de la lógica y de la ciencia, entonces tal tipo de objetividad es falso e inhumana esa especie de tolerancia. Y si es necesario abrir brecha en el establecido universo de la significación (y de la praxis contenida en ese universo) para poner al hombre en condiciones de averiguar lo verdadero y lo falso, entonces habrá que abandonar esa engañosa imparcialidad. Los hombres expuestos a tal imparcialidad no son ninguna *tabula rasa*, sino que son amaestrados por las condiciones en que viven y piensan y de las que no escapan. Para ayudarles a

convertirse en autónomos y hallar por sí mismos qué es verdadero y qué es falso para el hombre en la sociedad existente, habría que liberarles de la instrucción reinante (que ya no es captada como tal instrucción). Ahora bien, esto significa que habría que invertir la tendencia: tendrían que recibir información preformada en la dirección contraria. Pues los hechos no se dan jamás inmediatamente ni son inmediatamente accesibles; son establecidos y «facilitados» por aquellos que los proporcionan; la verdad, «toda la verdad», rebasa los hechos y exige la ruptura con su apariencia. Esta ruptura —condición previa y signo de toda libertad de pensamiento y de expresión— no puede consumarse en el marco establecido de la tolerancia abstracta y de la objetividad inauténtica, porque éstos son precisamente factores que preforman el espíritu *contra* la ruptura.

Las barreras efectivas que la democracia totalitaria erige contra la eficiencia de opiniones cualitativamente divergentes son, comparadas con las prácticas de una dictadura, que pretende educar al pueblo en la verdad, suficientemente débiles y agradables. A pesar de todas sus limitaciones y desfiguraciones, la tolerancia democrática es de todos modos más humana que una intolerancia institucionalizada, que sacrifica los derechos y libertades de las generaciones presentes por amor a las futuras. Se pregunta si es ésta la única alternativa. Voy a intentar ahora insinuar la dirección en que se puede buscar una respuesta. En todo caso, no se trata del contraste entre democracia *in abstracto* y dictadura *in abstracto*.

Democracia es una forma de gobierno que resulta apropiada para muy diversos tipos de sociedad (esto se aplica incluso a una democracia con sufragio general e igualdad ante la ley), y los costes humanos de una democracia son siempre y en todas partes los que pida la sociedad de la cual es aquélla el gobierno. El volumen de esos costes se extiende desde la normal explotación, pobreza e inseguridad hasta las víctimas de guerras, acciones policiales, ayuda militar, etc., con las que la sociedad se ha comprometido —y no sólo a las víctimas dentro del propio país—. Tales consideraciones no pueden,

desde luego, justificar jamás que se exijan sacrificios materiales y humanos en nombre de una futura sociedad mejor, pero sí permiten, sin embargo, compensar los costes vinculados a la conservación de una sociedad existente contra el riesgo de promover alternativas que ofrecen una posibilidad racional para la pacificación y la liberación. Cierto que no hay que esperar de ningún Gobierno que favorezca su propia eliminación violenta; pero en la democracia tal derecho se halla cimentado en el pueblo (es decir, en la mayoría del pueblo). Esto significa que no deben ser obstruidos los caminos por los que podría desarrollarse una mayoría revolucionaria, y si son obstruidos por una organizada represión e indoctrinación, entonces su reapertura exigirá evidentemente medios no democráticos. Esto incluiría que se retiraría la libertad de expresión y asociación a grupos y movimientos partidarios de una política de agresión, rearme, chauvinismo y discriminación por motivos raciales o religiosos o que se oponen a la difusión de los servicios públicos, la seguridad social, la asistencia médica, etc. Aparte de eso, el restablecimiento de la libertad de pensamiento puede exigir nuevas y rigurosas limitaciones de las doctrinas y prácticas de las instituciones pedagógicas que, según todos sus métodos y concepciones, sirven para encerrar el espíritu en el universo establecido de expresión y comportamiento —y con ello prevenir *a priori* una racional estimación de las alternativas—. Y en la misma medida en que la libertad de pensamiento trae consigo la lucha contra la inhumanidad, el restablecimiento de esa libertad implicaría también intolerancia frente a la investigación científica que se realiza en interés de mortíferos «medios de intimidación», del aguante de condiciones inhumanas y anormales, etc. Discutiré ahora la cuestión de quién debe decidir sobre la distinción entre doctrinas y prácticas liberadoras y represivas, humanas e inhumanas; ya he insinuado que tal distinción no es asunto de una mera preferencia subjetiva de valores, sino de criterios racionales.

Mientras que cabe pensar que la inversión de la tendencia se podría imponer, al menos en el sector de la educación, por

los estudiantes y maestros y así sería autoimpuesta, la sistemática supresión de la tolerancia para con las opiniones y movimientos reaccionarios y represivos sólo puede concebirse como resultado de una presión masiva, lo cual desembocaría en la subversión. Ello supondría lo que aún está por realizarse: la inversión de la tendencia. No obstante, la resistencia en circunstancias determinadas puede preparar el terreno. El carácter revolucionario del restablecimiento de la libertad aparece del modo más claro en aquella dimensión de la sociedad en la cual la falsa tolerancia acarrea seguramente los mayores daños: en los negocios y en la publicidad. Insisto en que prácticas como el planeado envejecimiento de mercancías, las complicidades entre los sindicatos y los políticos del establecimiento, la engañosa publicidad, no se imponen sencillamente desde arriba a una vasta masa impotente, sino que son *aguantadas* por ésta —y por los consumidores en común—. Sería, no obstante, ridículo pretender, a la vista de tales prácticas y de las ideologías por ellas fomentadas, hablar de una posible suspensión de la tolerancia, pues forman parte de la base sobre la cual descansa la sociedad represiva y se reproduce a sí misma y sus defensivas posiciones de importancia vital —su eliminación sería, sin embargo, aquella revolución total tan eficazmente estorbada por esa sociedad—.

Discutir la tolerancia en semejante sociedad significa examinar de nuevo el hecho de la violencia y de la tradicional distinción entre reacción violenta y acción sin violencia. La discusión no debería estar velada desde el principio por ideologías que sirven a eternizar la violencia. Hasta en los más progresistas centros de la civilización domina de hecho la violencia: es ejercida por la policía, en las cárceles y manicomios, en lucha contra las minorías raciales y llevada por los defensores del «mundo libre» a las zonas atrasadas, si bien es cierto que esa violencia engendra una nueva. Pero una cosa es renunciar a esa violencia en vista de otra violencia mayor y otra cosa distinta renunciar a la violencia contra la violencia *a priori* por motivos éticos o psicológicos (porque puede asustar a los simpatizantes). La renuncia a la violencia no sólo se

inculca, sino que se impone normalmente a los débiles —es más una necesidad que una virtud—, y por lo general no pone seriamente en peligro los intereses de los fuertes. (¿Será una excepción el caso de la India? Allí se ejerció en gran medida la resistencia pasiva, que disolvió o amenazó con disolver la vida económica del país. La cantidad se transforma en calidad: en tales proporciones, la resistencia pasiva ya no es pasiva —deja de ser no-violenta—. Lo mismo vale decir de la huelga general.) La distinción de Robespierre entre el terror de la libertad y el del despotismo y su exaltación normal del primero es una de las equivocaciones más convincentemente condenadas, incluso aunque el terror blanco era más sangriento que el rojo. El enjuiciamiento comparativo de los diversos sistemas según la cifra de sus víctimas sería el procedimiento cuantificacional que revela el terror causado por los hombres y que convirtió a la violencia en una necesidad. En cuanto a la función histórica, ¿existe diferencia entre la violencia revolucionaria y la reaccionaria, entre la violencia ejercida por los oprimidos y la de los opresores? Visto éticamente: ambas formas de violencia son inhumanas y nocivas —pero ¿desde cuándo se hace historia con módulos éticos?—. Comenzar a aplicarlos en el momento en que los oprimidos se alzan contra los opresores, los pobres contra los que poseen, significa servir a sus intereses de la violencia efectiva, debilitando la protesta contra ella.

«Comprender esto al fin: si la violencia hubiera comenzado esta noche, si ni la explotación ni la opresión hubieran existido en la Tierra, quizá la no-violencia esgrimida hubiera podido aplacar la querella. Pero si el régimen entero y hasta vuestros pensamientos no-violentos están condicionados por una opresión milenaria, vuestra pasividad sólo sirve para colocaros del lado de los opresores»[4] (Sartre, Prólogo a Frantz Fanon: *Los condenados de la Tierra*, París, 1961).

4. Compréndase esto de una vez: si la violencia hubiera comenzado esta tarde, si jamás hubiese habido en la tierra explotación ni opresión, entonces tal vez esa preconizada no-violencia habría podido resolver el conflicto. Pero si todo el régimen y hasta vuestras ideas de no-violencia vienen condicionadas por una opresión milenaria, en tal caso vuestra pasividad no sirve más que para integraros en las filas de los opresores.

Precisamente ese concepto de falsa tolerancia y la distinción entre los límites justificados y los injustificados de la tolerancia, entre el amaestramiento progresista y el regresivo, entre la violencia revolucionaria y la reaccionaria, exigen establecer los criterios de su validez. Esos criterios deben preceder a todos los criterios constitucionales legales (como «estado de emergencia» y otras definiciones establecidas de los derechos y libertades burguesas), que se proclaman y aplican en una sociedad existente, pues tales definiciones dan por sí mismas criterios de libertad y represión como aplicables o no aplicables en la sociedad en cuestión: son especificaciones de conceptos generales. —¿Quién y con qué módulos decidirá la diferencia entre verdadero y falso, progresivo y regresivo (pues en este sector hay una ecuación entre estas dicotomías) justificaría su validez? Yo opino que la cuestión no se puede resolver a base de la alternativa entre democracia y dictadura, según la cual en la dictadura un individuo o un grupo se arrogan la decisión sin un eficiente control desde abajo. Históricamente, incluso en las democracias más democráticas, las decisiones de importancia vital, que afectan a la sociedad en conjunto, han sido tomadas constitucionalmente o, de hecho, por uno o varios grupos sin que el pueblo mismo haya ejercido un control eficiente. La irónica pregunta: ¿quién educa a los educadores? (es decir, a los dirigentes políticos) vale también para la democracia. La cínica alternativa auténtica frente a la dictadura y su negación sería (con respecto a esa cuestión) una sociedad en la que «el pueblo» se haya convertido en individuos autónomos que estén liberados de las represivas exigencias de una lucha por la vida en interés del poder y en cuanto tales hombres libres elijan a su Gobierno y determinen su propia vida. Tal sociedad no existe en parte alguna. Entretanto, hay que estudiar la cuestión *in abstracto* —una abstracción no de las posibilidades históricas, sino de las realidades de las sociedades dominantes—.

He dado a entender que la diferencia entre tolerancia verdadera y falsa, entre progreso y regresión, se puede localizar racionalmente en el terreno empírico. Las posibilidades reales

de la libertad humana son proporcionales al nivel de civilización conseguido. Dependen de los recursos materiales y espirituales disponibles en cada fase y se puede cuantificar y calcular en gran escala. Esto vale, en el estadio de la sociedad industrial desarrollada, para los modos más racionales de aprovechar esas reservas y de distribuir el producto social con la preferente satisfacción de las necesidades vitales y con un mínimo de trabajo duro y de injusticia. En otras palabras: es posible determinar la dirección en la cual las instituciones dominantes, las prácticas y opiniones políticas habrían de ser modificadas para aumentar la oportunidad de una paz que no se identifica con guerra fría, así como también una satisfacción de las necesidades que vive de la pobreza, la opresión y la explotación. Es posible también, según eso, determinar las prácticas, opiniones y movimientos políticos que fomentarían esa oportunidad, o bien aquellas otras que harían exactamente lo contrario; la represión de las regresivas es una condición previa para reforzar las progresistas.

La cuestión de quién está capacitado para emprender todas esas distinciones, definiciones y averiguaciones para toda la sociedad tiene ahora una respuesta lógica: todo el mundo «en la madurez de sus capacidades», todo el que haya aprendido a pensar de un modo racional y autónomo. La respuesta a la dictadura pedagógica de Platón es la dictadura democrática pedagógica de los hombres libres. La concepción de John Stuart Mill de la *res publica* no es lo contrario de la platónica: también el liberal exige la autoridad de la razón como poder no sólo espiritual, sino también político. En Platón, la racionalidad se halla reservada al pequeño número de los reyes filósofos; en Mill, todos los hombres participan en la discusión y en la decisión —pero sólo en cuanto seres racionales—. Ahora bien, allí donde la sociedad ha entrado en la fase de la administración y adoctrinamiento absolutos, se trataría de un escaso número y no necesariamente de los representantes del pueblo. No se trata del problema de una dictadura educativa, sino de quebrantar la tiranía de la opinión pública y de sus creadores en la sociedad cerrada.

Suponiendo incluso que la distinción entre progreso y regresión pueda demostrarse empíricamente como racional y aplicarse a la tolerancia, y que por motivos políticos pueda justificar una *praxis* rigurosamente diferenciada (supresión de la fe liberal en la discusión libre e igualitaria), todavía deriva de ahí una consecuencia imposible. Ya he dicho que, por fuerza de lógica interna, la supresión de la tolerancia frente a los movimientos represivos y una tolerancia diferenciada en favor de tendencias progresistas equivaldría a fomentar «oficialmente» la revolución. El cálculo del progreso histórico (que actualmente es el cálculo de la previsible reducción de crueldad, miseria y opresión) parece incluir la bien pensada elección entre dos formas de violencia política: una por parte de los poderes legalmente establecidos (mediante su acción legítima, su tácita anuencia o su incapacidad de evitar la violencia) y otra por parte de movimientos en potencia revolucionarios. Además, en cuanto a éstos, una política de distinto tratamiento protegería al radicalismo de la izquierda contra el de la derecha. ¿Puede, razonablemente, extenderse el cálculo histórico a la justificación de una forma de violencia contra la otra? O mejor aún (puesto que «justificación» tiene un regusto moral), ¿hay una prueba histórica que apunte al hecho de que el origen e impulso social de la violencia (ya parta de las clases dominadas o de las dominantes, de los ricos o de los pobres, de la izquierda o de la derecha) se halla en una relación demostrable con el progreso (tal como se definió arriba)? Con todas las limitaciones inherentes a una hipótesis que descansa sobre un pasado histórico inacabado, parece como si la violencia, surgida de la rebelión de las clases oprimidas, haya roto el continuo histórico de injusticia, crueldad y silencio por un momento breve pero suficientemente explosivo como para alcanzar una amplificación del margen de libertad y justicia, una mejor y más uniforme distribución de miseria y opresión en un sistema social —en una palabra: un proceso de civilización—. Las guerras civiles inglesas, la revolución francesa, las revoluciones china y cubana pueden ilustrar esta hipótesis. Frente a esto, el cambio histórico de un sistema social a otro,

que marcó el comienzo de una nueva época en la civilización, no fue inspirado ni impuesto por un eficaz movimiento «desde abajo», a saber: el derrumbamiento del imperio romano de Occidente, que llevó a un largo periodo de decadencia que duró siglos, hasta que surgió un nuevo y más elevado periodo de la civilización en la violencia de las revueltas de los herejes del siglo XIII y en los alzamientos de campesinos y obreros del siglo XIV[5].

En cuanto a la violencia histórica que partió de las clases dominantes, parece no poder demostrarse ninguna relación de ese tipo con el progreso. La larga serie de guerras dinásticas e imperialistas, la liquidación de la federación de Espartaco en Alemania en 1919, el fascismo y el nacionalsocialismo no rompieron la continuidad de la opresión, antes bien la afianzaron y modernizaron. Digo «partiendo de las clases dominantes»: naturalmente, apenas existe una violencia organizada desde arriba que no movilice y active el apoyo de las masas; la cuestión decisiva es averiguar en nombre y en interés de qué grupos e instituciones se pone en acción tal violencia. Y la respuesta no es necesariamente una respuesta *ex post*: en los ejemplos históricos recién citados se pudo anticipar y se anticipó de hecho la cuestión de si el movimiento serviría para fortalecer el viejo orden o para traer uno nuevo.

La tolerancia liberadora significaría, pues, intolerancia frente a los movimientos de derechas y resignación frente a los de izquierdas. En cuanto al ámbito de esta tolerancia, debería extenderse al plano del comercio lo mismo que al de la discusión y propaganda, tanto a las palabras como a los hechos. El criterio tradicional «de peligro evidente e inminente» no parece ya aplicable a un estadio en el que toda la sociedad se halla en la situación del público teatral cuando una voz grita «¡fuego!». Es una situación en la que en cualquier instante podría producirse la catástrofe total, no sólo por fallo técnico,

5. En los últimos tiempos, el fascismo era una secuela de la transición a la sociedad industrial sin revolución. Cfr. a este respecto el libro de Barrington Moore *Social Origins of Dictatorship and Democracy*.

sino también por un falso cálculo racional de los riesgos o por un discurso imprudente de uno de los jefes. En las pasadas circunstancias fueron los discursos de los jefes fascistas el preludio inmediato a la masacre. La distancia entre la propaganda y la acción, entre la organización y su desencadenamiento contra los hombres se había vuelto demasiado pequeña. Pero la difusión de la palabra podría haberse impedido antes de que fuera excesivamente tarde: si se hubiese abandonado la tolerancia democrática cuando los futuros jefes comenzaron con sus campañas, entonces habría tenido la humanidad una posibilidad de evitar Auschwitz y una guerra mundial.

Todo el periodo posfascista es un periodo de peligro evidente e inminente. De ahí que una verdadera pacificación exija que la tolerancia sea retirada antes del hecho consumado: en el estadio de la comunicación oral, impresa y óptica. Ahora bien, una tan radical supresión del derecho de libre expresión y libre reunión sólo está justificada cuando la sociedad en conjunto se halla en sumo peligro. Yo afirmo que nuestra sociedad se encuentra en semejante situación de emergencia y que ésta se ha convertido en estado normal. Diversas opiniones y «filosofías» no pueden ya competir pacíficamente para lograr partidarios y convicción por motivos racionales: el «foro» de las ideas queda organizado y limitado por aquellos que disponen de los intereses nacionales e individuales. En esta sociedad, para la cual los ideólogos han proclamado el «fin de la ideología», la falsa conciencia se ha convertido en conciencia general —desde el Gobierno hasta sus últimos objetos—. Es menester ayudar a los reducidos e impotentes grupos que luchan contra la falsa conciencia: su conservación es más importante que el mantenimiento de derechos y libertades de que se abusa y que permiten que surja aquella violencia legal que oprime a tales minorías. Entretanto, debería resultar claro que el ejercicio de los derechos cívicos por los que no los tienen exige como condición previa que se retiren esos mismos derechos a quienes impiden su ejercicio, y que la liberación de los condenados de este mundo exige la opresión no sólo de sus viejos, sino también de sus nuevos amos.

Que la tolerancia sea retirada a los movimientos retrógrados *antes* de que puedan volverse activos y que también se ejerza intolerancia frente al pensamiento, la opinión y la palabra (intolerancia sobre todo frente a los conservadores y a la derecha política) —tales ideas antidemocráticas corresponden al desarrollo efectivo de la sociedad democrática, que ha destruido la base para una tolerancia omnímoda—. Las condiciones bajo las cuales la tolerancia puede volver a ser una fuerza liberadora y humanizadora están aún por crearse. Si la tolerancia sirve en primer término a la protección y conservación de una sociedad represiva, si se dedica a neutralizar la oposición y a inmunizar al hombre frente a otras y mejores formas de vida, entonces la tolerancia se ha pervertido. Y si esta perversión comienza en el espíritu del individuo, en su conciencia, en sus necesidades, cuando intereses heterónomos se apoderan de él antes de que pueda sentir su esclavitud, en tal caso los esfuerzos por contrarrestar su deshumanización comienzan al principio, allí donde la falsa conciencia toma forma (o más bien: es formada sistemáticamente) —han de comenzar a poner fin a los valores e imágenes que alimentan esa conciencia—. Esto es, desde luego, censura, incluso censura previa, pero una que se dirige contra una censura más o menos solapada que impregna los medios de comunicación masiva. Donde la falsa conciencia ha llegado a dominar en el comportamiento nacional y masivo se traduce casi instantáneamente en *praxis*: la tranquilizadora distancia, entre ideología y realidad, entre pensamiento represivo y acción represiva, entre la palabra destructiva y el hecho destructor, se reduce peligrosamente. De este modo, la irrupción de la falsa conciencia puede a aportar el punto arquimédico para una vasta emancipación —en un punto desde luego infinitamente pequeño, pero de la ampliación de tales pequeños puntos depende la oportunidad de una modificación.

Las fuerzas de la emancipación no se pueden comparar con una clase social que está libre de falsa conciencia debido a sus condiciones materiales. Hoy día se hallan definitivamente esparcidas por la sociedad, y las minorías combativas y los

grupos aislados se hallan a menudo en oposición a sus dirigentes. En el conjunto de la sociedad hay que crear aún el espacio espiritual para la negación y la reflexión. Rechazada por la sociedad administrada, la lucha por la emancipación se vuelve «abstracta»; queda reducida a facilitar el reconocimiento de lo que sucede, a liberar el lenguaje de la tiranía de la sintaxis y de la lógica orwellianas, y a desarrollar los conceptos que cantan la realidad. Más que nunca es ahora cuando tiene validez la afirmación de que el progreso en la libertad exige progreso en la *conciencia* de la libertad. Allí donde el espíritu se ha convertido en sujeto-objeto de la política y de sus prácticas, la autonomía espiritual, el esfuerzo del pensamiento puro, se convierte también en asunto de la *educación política* (o más bien: contraeducación).

Esto significa que los momentos, antes neutrales, sin valoración y formales, del aprender y el enseñar se tornan ahora políticos en su propio terreno y por su propio derecho: aprender, conocer y comprender los hechos y toda la verdad significa en todos los aspectos una crítica radical y una revolución intelectual. En un mundo en el que las capacidades y las necesidades humanas están inhibidas o invertidas, el pensar autónomo lleva a un «mundo al revés»: contradicción y contraimagen del mundo establecido de la represión. Y esta contradicción no es sencillamente imaginada, no es sencillamente un producto del pensamiento confuso o de la fantasía, sino el desarrollo lógico del mundo dado y existente. En la misma medida en que impide la liberación mediante el peso de la sociedad represiva y la necesidad de hallar en ella un arreglo para ir tirando, la represión penetra incluso en las tareas académicas, incluso antes de cualquier limitación de la libertad académica. Que el espíritu sea intervenido de antemano aminora la imparcialidad y la objetividad: si el estudiante no aprende a pensar en dirección contraria, se inclinará a ordenar los hechos en la jerarquía de valores dominante. El saber, es decir, la adquisición y la transmisión de conocimientos, prohíbe limpiar y aislar los hechos de la conexión con toda la verdad. La verdad incluye esencialmente el reconocimiento de las terribles proporciones en que

la historia es construida por los vencedores y formada para ellos, o sea, de la proporción en que la historia ha sido una continuada represión. Y esa represión se halla contenida en los hechos mismos por ella realizados; con ello quedan ellos mismos afectados de un valor negativo como parte y aspecto de su posibilidad. Tratar con la misma imparcialidad a los grandes cruzados *contra* el humanitarismo (como, p. ej., contra los albigenses) y las desesperadas luchas *en pro* de las ideas humanitarias significa neutralizar su contrapuesta función histórica, reconciliar a los verdugos con sus víctimas y desfigurar la tradición. Semejante engañosa neutralidad sirve a la reproducción de la aceptación del demonio de los vencedores en la conciencia humana. También aquí hay que preparar aún el terreno para una tolerancia liberadora en la educación de aquellos que no se hallan aún enteramente integrados en la conciencia de los jóvenes.

La educación ofrece aún otro ejemplo de falsa y abstracta tolerancia que se disfraza de concreción y verdad: se resume en el concepto de autorrealización. Desde la tendencia a permitir al niño todo tipo de desenfreno hasta la continua ocupación psicológica con los problemas personales de los estudiantes hay en marcha un movimiento de gran estilo contra el mal de la represión psíquica y en favor de la necesidad de ser uno mismo. A menudo se pasa por alto la cuestión de qué es lo que debe ser reprimido antes de poder llegar a ser sí mismo. El potencial del individuo es en primer lugar negativo, parte del de su sociedad: el de la agresión, del sentimiento de culpabilidad, de la ignorancia, del resentimiento, de la crueldad, que aminora sus instintos vitales. Si la identidad propia consigo mismo ha de ser algo más que la inmediata realización de ese potencial (nocivo para el individuo), entonces requiere represión y sublimación, transformación consciente. Este proceso incluye en cada fase (para utilizar los conceptos ridiculizados, que aquí revelan su decisiva concretidad) la negación de la negación, la mediación de lo inmediato; y la identidad no es ni más ni menos que ese proceso. «Alienación» es el elemento constante y esencial de la identidad, la faceta objetiva

del sujeto —y no lo que hoy se pretende que sea: una enfermedad, un estado psicológico—. Freud conoció muy bien la diferencia entre la represión progresiva y la regresiva, la liberadora y la destructora. La propaganda de la autorrealización fomenta la eliminación de ambas, la existencia en la inmediatez, que en una sociedad represiva (para usar otro término hegeliano) es una mala inmediatez. Ésta aísla al individuo de aquella dimensión en que podría encontrarse «a sí mismo»: su existencia política, que constituye el núcleo de toda su existencia. En lugar de eso, anima el inconformismo y el desencadenamiento en unas direcciones que dejan totalmente intacta la verdadera maquinaria represiva de la sociedad, que incluso refuerza esa maquinaria, al sustituir la opresión más que privada y personal, y por ello real, mediante las satisfacciones de una rebelión privada y personal. La desublimación acompañada de esta suerte de autorrealización es a su vez represiva en cuanto debilita la necesidad y la fuerza del intelecto, el poder catalítico de aquella conciencia desgraciada que no se abandona a la arquetípica y personal liberación de la frustración —desesperada resurrección del Ello, que más tarde o más temprano ha de sucumbir a la del mundo administrado—, sino que reconoce lo terrible del conjunto en el más privado fracaso y se realiza en tal conocimiento.

He intentado mostrar cómo las transformaciones dentro de las sociedades democráticas avanzadas, que minan los fundamentos del liberalismo económico y político, han transformado también la función liberal de la tolerancia. La tolerancia, que era la gran conquista de la época liberal, está todavía mantenida y (con grandes limitaciones) practicada, mientras que el proceso económico y político se halla sometido a una omnímoda y eficiente administración, de acuerdo con los intereses dominantes. De ahí surge una contradicción objetiva entre la estructura económica y política, por una parte, y la teoría y la *praxis* de la tolerancia, por la otra. La transformada estructura social tiende a debilitar la eficacia de la tolerancia frente a movimientos divergentes y oposicionales y a reforzar las fuerzas conservadoras y reaccionarias. La identidad de la

tolerancia se vuelve abstracta, inauténtica. Con la decadencia fáctica de las fuerzas divergentes en la sociedad, la oposición resulta aislada en pequeños grupos a menudo opuestos entre sí, que incluso allí donde son tolerados dentro de los estrechos límites que les fija la estructura jerárquica de la sociedad son impotentes porque permanecen dentro de tales límites. Pero la tolerancia que se les muestra es engañosa y fomenta la equiparación. Y sobre los robustos fundamentos de una sociedad equiparada, que casi se ha cerrado absolutamente a toda transformación cualitativa, la tolerancia misma sirve más a estorbar que a promover tal transformación.

Precisamente esas condiciones convierten en abstracta y académica la crítica de semejante tolerancia, y el principio de que es preciso restablecer el equilibrio entre la tolerancia frente a la derecha y frente a la izquierda para renovar la función liberadora de la tolerancia se revela pronto como una especulación irreal. No obstante, tal transformación parece indicar que se introduce un «derecho a la resistencia» que puede llevar hasta la revolución. No hay tal derecho, ni puede haberlo tampoco para ningún grupo o individuo contra un Gobierno constitucional basado en la mayoría de la población. Pero yo creo que para las minorías oprimidas y subyugadas existe un «derecho natural» de resistencia a emplear medios extralegales una vez que los legales se hayan revelado insuficientes. La ley y el orden son siempre y en todas partes la ley y el orden de quienes protegen a la jerarquía establecida; es absurdo apelar a la absoluta autoridad de esta ley y este orden frente a aquellos que sufren bajo ellos, y contra ellos luchan —no por ventaja personal y por personal venganza, sino porque quieren vivir como personas—. No hay ningún otro juez sobre ellas fuera de las autoridades instituidas, la policía y su propia conciencia. Si aplican la violencia, no comienzan una nueva cadena de actos violentos, sino que rompen la establecida. Como se les ha de golpear, conocen el riesgo, y si están decididos a aceptarlo, ningún tercero, y menos que nadie el educador y el intelectual, tiene derecho a predicarles abstención.

LA LIBERACIÓN DE LA SOCIEDAD OPULENTA[1]

Me siento muy contento al ver aquí tantas flores; por eso quisiera recordarles que las flores, por sí mismas, no tienen más poder que el de los hombres y mujeres que las protegen y las toman a su cuidado contra la agresión y la destrucción.

Como filósofo sin esperanza para el cual la filosofía se ha vuelto inseparable de la política, temo tener que dar hoy aquí una charla más bien filosófica, y debo solicitar la indulgencia de ustedes. Estamos tratando de la dialéctica de la liberación (expresión redundante, en realidad, pues creo que toda dialéctica es liberación); y no solamente de liberación en un sentido intelectual, sino de liberación que comprende al espíritu y al cuerpo, liberación que comprende toda la existencia humana. Piénsese en Platón: la liberación de la existencia en la caverna. Piénsese en Hegel: liberación en el sentido de

1. Título original: "Liberation from the Affluent Society". Publicado en *To Free a Generation: The Dialectics of Liberation*. Baltimore, Penguin, 1968, pp. 175-192. [Traducción de Juan Ramón Capella.] [N. del Ed.]

progreso y libertad a escala histórica. Piénsese en Marx. Ahora bien: ¿en qué sentido toda dialéctica es liberación? Es liberación del sistema represivo, de un sistema malo y falso, ya se trate de un sistema orgánico, de un sistema social, de un sistema mental o intelectual: liberación por las fuerzas que se desarrollan dentro de tal sistema. He aquí un punto decisivo. Y liberación en virtud de la contradicción engendrada por el sistema, precisamente porque es un sistema malo, falso.

Estoy empleando aquí intencionadamente términos filosóficos y morales; valores: «malo», «falso». Pues sin un objetivo justificable objetivamente de una existencia humana mejor y libre, toda liberación puede carecer de significado; ser, a lo sumo, un progreso dentro de la servidumbre. Creo que también en Marx el socialismo *debe* ser. Este «debe» pertenece a la esencia misma del socialismo científico. *Debe* ser; podríamos decir que se trata de una necesidad biológica, sociológica y política. Es una necesidad biológica en la medida en que una sociedad socialista, según Marx, ha de conformarse al mismo *logos* de la vida, a las posibilidades esenciales de una existencia humana, no sólo mental o intelectualmente, sino también orgánicamente.

Vayamos ahora al presente y a nuestra propia situación. Creo que nos hallamos frente a una situación nueva en la historia, pues hoy tenemos que ser liberados de una sociedad que funciona relativamente bien, que es rica y poderosa. Estoy refiriéndome aquí a la liberación no ya de una sociedad pobre, no ya de una sociedad en desintegración, ni siquiera en muchos casos de una sociedad que desarrolla en gran medida las necesidades materiales e incluso culturales del hombre —de una sociedad que, por emplear un eslogan, entrega las mercancías a una parte de la población cada vez mayor—. Y eso implica que nos estamos enfrentando con la liberación de una sociedad donde la liberación carece aparentemente de una base de masas. Conocemos muy bien los mecanismos sociales de manipulación, adoctrinamiento y represión a los que se debe esta falta de una base de masas, y la integración de la mayoría de las fuerzas de oposición en el sistema social establecido.

Pero debo subrayar una vez más que no se trata simplemente de una integración ideológica; que no se trata simplemente de una integración social; que precisamente se produce en una base fuerte y rica que posibilita que la sociedad se desarrolle y satisfaga las necesidades materiales y culturales mejor que nunca.

Sin embargo, el conocimiento de los mecanismos de manipulación o de represión, que llegan hasta el inconsciente mismo del hombre, no lo es todo. Creo que nosotros (y emplearé «nosotros» durante toda mi charla) hemos sido demasiado vacilantes, hemos estado demasiado confundidos, comprensiblemente confundidos, para insistir en las características radicales e integrales de una sociedad socialista, en su diferencia cualitativa de todas las sociedades establecidas; la diferencia cualitativa en virtud de la cual el socialismo es en realidad la negación de los sistemas establecidos, independientemente de los productivos o lo poderosos que sean o puedan parecer. En otras palabras —y éste es uno de los muchos puntos en que estoy en desacuerdo con Paul Goodman—, nuestro fallo no ha consistido en haber sido demasiado inmodestos, sino en que hemos sido demasiado modestos. Hemos reprimido, por decirlo así, mucho de lo que deberíamos haber dicho y de lo que deberíamos haber acentuado.

Si hoy estas características integrales, estas características verdaderamente radicales que convierten a la sociedad socialista en una negación concreta de las sociedades existentes; si esta diferencia cualitativa aparece hoy como utópica, como idealista, como metafísica, ésa es precisamente la forma en que han de aparecer estas características radicales si han de ser realmente una negación concreta de la sociedad establecida, si el socialismo es en realidad la ruptura de la historia, la ruptura radical, el salto al reino de la libertad: una ruptura total.

Demos un ejemplo de cómo esta consciencia o semiconsciencia de la necesidad de una ruptura total así ha estado presente en algunas de las grandes luchas sociales de nuestra época. Walter Benjamin cita relatos según los cuales durante la Comuna de París, en todas las esquinas de la ciudad había

gente que disparaba contra los relojes de las torres de las iglesias, de los palacios, etc., y que consiguientemente expresaba consciente o semiconscientemente la necesidad de detener el tiempo, de que al menos había que detener el tiempo predominante, la sucesión temporal establecida, y que debía comenzar un tiempo nuevo —un énfasis muy fuerte en la diferencia cualitativa y en la totalidad de la ruptura entre la nueva sociedad y la antigua—.

En este sentido, quisiera discutir con ustedes aquí los requisitos previos reprimidos del cambio cualitativo. Hablo intencionadamente de «cambio cualitativo» y no de «revolución» porque sabemos de demasiadas revoluciones a través de las cuales se ha mantenido la sucesión de represión; de revoluciones que han sustituido un sistema de dominación por otro. Debemos volvernos conscientes de las características esencialmente nuevas que distinguen a una sociedad libre como una negación definitiva de las sociedades existentes, y debemos empezar por formular estas características, sin que importe lo metafísicas, sin que importe lo utópicas, e incluso diría sin que importe lo ridículas que puedan parecer a la gente normal en todos los campos, tanto a la derecha como a la izquierda.

¿Qué es la dialéctica de la liberación de que nos ocupamos aquí? Es la construcción de una sociedad libre, construcción que depende en primer lugar del predominio de la necesidad vital de abolir los sistemas de servidumbre establecidos y, en segundo lugar —y esto es decisivo—, que depende del compromiso vital, de la lucha, tanto consciente como subconsciente e inconsciente, por los valores cualitativamente diferentes de una existencia humana libre. Sin el surgimiento de esas necesidades y satisfacciones nuevas —las necesidades y las satisfacciones del hombre libre, sin que importe lo vastas que sean—, solamente se sustituiría un sistema de servidumbre por otro sistema de servidumbre. Y tampoco puede considerarse el surgimiento —y quisiera subrayar esto— de esas nuevas necesidades y satisfacciones como un mero subproducto, como la mera consecuencia de unas instituciones

sociales cambiadas. Lo hemos visto ya, es un hecho de la experiencia. El desenvolvimiento de las nuevas instituciones puede ser realizado ya, y realizado por hombres con necesidades nuevas. Esto, de pasada, es la idea básica subyacente al propio concepto de Marx del proletariado como agente histórico de la revolución. Marx veía en el proletariado industrial al agente histórico de la revolución no solamente por ser la clase fundamental en el proceso material de la producción; no solamente porque constituía en aquella época la mayoría de la población, sino también porque esta clase era «libre» de las necesidades competitivas agresivas y represivas de la sociedad capitalista y, por tanto, al menos potencialmente, era el portador de necesidades, objetivos y satisfacciones esencialmente nuevos.

También podemos formular esta dialéctica de liberación de una manera más brutal: como un círculo vicioso. La transición de la servidumbre voluntaria (tal como existe en gran medida en la sociedad opulenta) a la libertad presupone la abolición de las instituciones y de los mecanismos de represión. Y la abolición de las instituciones y mecanismos de represión presupone el predominio de la necesidad de liberación. En lo que concierne a estas necesidades, pienso que hemos de distinguir entre la necesidad de cambiar las condiciones de existencia intolerables y la necesidad de cambiar la sociedad en su conjunto. No son en absoluto idénticas, ni se hallan en absoluto en armonía. *Si* se trata de la necesidad de cambiar las condiciones de existencia intolerables, y existe al menos una posibilidad razonable de conseguirlo dentro de la sociedad establecida, con el desarrollo y el progreso de la sociedad establecida, entonces se trata simplemente de un cambio cuantitativo. El cambio cualitativo es un cambio del sistema mismo en su conjunto.

Quisiera señalar que la distinción entre cambio cuantitativo y cualitativo no se identifica con la distinción entre reforma y revolución. El cambio cuantitativo puede significar la revolución y puede conducir a ella. Sugeriría que sólo la conjunción de ambos es revolución en el sentido esencial de paso de

la prehistoria a la historia del hombre. En otras palabras: el problema con que nos enfrentamos es el punto en el cual la cantidad puede convertirse en cualidad, donde el cambia cuantitativo de las condiciones y de las instituciones puede convertirse en un cambio cualitativo que afecte a toda la existencia humana.

Hoy los dos factores potenciales de la revolución que acabo de mencionar se hallan separados. El primero predomina más en los países subdesarrollados, donde el cambio cuantitativo —es decir, la creación de condiciones de vida humanas— es en sí mismo un cambio cualitativo, pero no es todavía la libertad. El segundo factor potencial de la revolución, los requisitos previos de la liberación, existe potencialmente en los países industriales avanzados, pero estos requisitos son contenidos y pervertidos por la organización capitalista de la sociedad.

Pienso que nos enfrentamos con una situación en la que esta sociedad capitalista avanzada ha alcanzado un punto en el cual el cambio cuantitativo puede ser convertido técnicamente en cambio cualitativo, en liberación auténtica. Y precisamente contra esta posibilidad realmente fatal se moviliza y se organiza en todos los frentes la sociedad opulenta, el capitalismo avanzado, tanto en el interior como en el exterior.

Antes de continuar, permítaseme dar una breve definición de lo que entiendo por sociedad opulenta. Un modelo de ella, naturalmente, es la sociedad norteamericana actual, aunque incluso en Estados Unidos es más que nada una tendencia todavía no traducida enteramente en realidad. En primer lugar, es una sociedad capitalista. Parece necesario que lo recordemos porque hay algunas gentes, incluso de la izquierda, que creen que la sociedad norteamericana ya no es una sociedad clasista. Puedo asegurarles que sí lo es. Es una sociedad capitalista con una elevada concentración de poder político y económico; con un sentido ampliado y que se sigue ampliando de automación y coordinación de la producción, de la distribución y de la comunicación; con propiedad privada de los medios de producción y que sin embargo depende de manera

creciente de una intervención cada vez más activa y amplia del Gobierno. Es una sociedad en la cual, como he dicho, las necesidades tanto materiales como culturales de la población de base son satisfechas a una escala jamás vista, pero de acuerdo con las exigencias y los intereses del aparato y de los poderes que lo controlan. Y es una sociedad que crece a condición de acelerar el despilfarro, el desgaste planificado y la destrucción, mientras que las capas inferiores de la población continúan viviendo en la pobreza y en la miseria.

Creo que estos valores están interrelacionados internamente, que constituyen el síndrome del capitalismo tardío, esto es, la aparentemente inseparable unidad —inseparable para el sistema— de productividad y destrucción, de satisfacción de necesidades y represión, de libertad dentro de un sistema de servidumbre; es decir, la subyugación del hombre al aparato y la unidad inseparable de lo racional y lo irracional. Podemos decir que la racionalidad de la sociedad reside en su misma locura, y que la locura de la sociedad es racional en el grado en que es eficaz, en el grado en que entrega las mercancías.

La cuestión que debemos plantear ahora es la siguiente: ¿por qué necesitamos la liberación de una sociedad así, si es capaz —acaso en un futuro lejano, pero aparentemente capaz— de vencer la pobreza en un grado mayor que nunca, de reducir la servidumbre del trabajo y el tiempo de trabajo, y de elevar el nivel de vida? ¿Por qué necesitamos la liberación si el precio de las mercancías entregadas, el precio de esta confortable servidumbre lo paga gente que vive muy lejos de las metrópolis y muy lejos de su opulencia? ¿Por qué necesitamos la liberación si la propia sociedad opulenta apenas advierte lo que hace, cómo difunde el terror y la esclavización, cómo combate a la liberación en todos los rincones del globo?

Conocemos la debilidad tradicional de los argumentos emocionales, morales y humanitarios frente a esas conquistas tecnológicas, frente a la racionalidad irracional de semejante poder. Estos argumentos no parecen tener ningún peso frente a los hechos brutos —podríamos decir brutales— de la sociedad y su productividad. Y, sin embargo, es solamente esta

insistencia tanto en la teoría como en la práctica, tanto en la demostración como en la discusión, lo que todavía se interpone en el camino de la degradación completa del hombre al nivel de objeto, o mejor de sujeto/objeto, de la administración total. Es solamente esta insistencia lo que todavía se interpone en el camino del progresivo embrutecimiento del hombre y su conversión en un retrasado mental. Pues —y quisiera subrayar esto— el Estado de bienestar capitalista es un Estado guerrero. Debe tener un Enemigo, con E mayúscula; un Enemigo total; pues la perpetuación de la servidumbre, la perpetuación de la miserable lucha por la existencia ante los mismo ojos de las nuevas posibilidades de libertad activa e intensifica en esta sociedad una agresividad primaria hasta un grado, creo, desconocido hasta ahora en la historia. Y esta agresividad primaria debe ser movilizada de modos socialmente útiles o hará estallar el sistema mismo. De ahí la necesidad de un Enemigo, que debe estar ahí y que debe ser creado en caso de que no exista. Afortunadamente, me atrevo a decir, el Enemigo existe. Pero en esta sociedad su imagen y su poder deben ser hinchados más allá de toda medida para poder movilizar así esta agresividad de la sociedad opulenta de modos socialmente útiles.

El resultado es una existencia humana mutilada, impedida y frustrada: una existencia humana que defiende violentamente su propia servidumbre.

Podemos resumir la situación fatal con que nos enfrentamos. El cambio social radical es objetivamente necesario, en el sentido doble de que es la única oportunidad de salvar las posibilidades de libertad humana y, además, en el sentido de que están disponibles los recursos materiales y técnicos para la realización de la libertad. Pero mientras que esta necesidad objetiva se halla demostrablemente aquí, no prevalece la necesidad subjetiva de este cambio. No prevalece precisamente entre los sectores de la población considerados tradicionalmente como agentes del cambio histórico. La necesidad subjetiva es reprimida, una vez más, por una doble base: primeramente, en virtud de la satisfacción real de necesidades,

y, en segundo lugar, por una manipulación y una administración científicas masivas de las necesidades —esto es, por un control social sistemático no solamente de la consciencia del hombre, sino también de su inconsciente—. Este control se ha hecho posible por las propias conquistas de las mayores ciencias liberadoras de nuestra época, en la psicología, principalmente el psicoanálisis y la psiquiatría. Que pudieran convertirse y se hayan convertido al mismo tiempo en poderosos instrumentos de represión es, una vez más, uno de los aspectos terribles de la dialéctica de la liberación.

Esta divergencia entre la necesidad objetiva y la necesidad subjetiva altera completamente —sugiero yo— la base, las perspectivas y la estrategia de la liberación. Esta situación presupone el surgimiento de necesidades nuevas, cualitativamente diferentes e incluso opuestas a las necesidades agresivas y represivas predominantes: el surgimiento de un nuevo tipo de hombre, con un impulso vital, biológico, hacia la liberación, y con una consciencia capaz de rasgar completamente el velo material e ideológico de la sociedad opulenta. En otras palabras: la liberación parece afirmarse sobre la apertura y la activación de una dimensión profunda de la existencia humana, que está junto a la base material tradicional y por debajo de ella: no una dimensión idealista, superior y colocada por encima de la base material, sino una dimensión más material todavía que la base material, una dimensión por debajo de la base material. A continuación ilustraré lo que quiero decir.

El énfasis en esta nueva dimensión no significa sustituir la política por la psicología, sino lo contrario. En último término significa tomar en consideración el hecho de que la sociedad ha invadido incluso las raíces más profundas de la existencia individual, incluso el inconsciente del hombre. *Nosotros* debemos atacar las raíces de la sociedad en los individuos mismos, en los individuos que, a causa de la manipulación social, reproducen constantemente la sucesión de represión incluso a través de la mayor revolución.

Sugiero que este cambio no es simplemente un cambio ideológico. Está dictado por el desarrollo real de una sociedad

industrial que ha introducido unos factores que anteriormente la teoría podía despreciar, y proceder correctamente al hacerlo. Está dictado por el desarrollo real de la sociedad industrial, por el tremendo crecimiento de su productividad material y técnica, que ha superado y vuelto anticuados los objetivos y las condiciones previas tradicionales de la liberación.

No enfrentamos aquí con la cuestión siguiente: la liberación de la sociedad opulenta ¿es lo mismo que la transición del capitalismo al socialismo? La respuesta que apunto yo es que no es lo mismo si el socialismo se define simplemente como el desarrollo planificado de las fuerzas productivas y la racionalización de los recursos (aunque esto sigue siendo un requisito previo para toda liberación). Es lo mismo que la transición del capitalismo al socialismo si el socialismo se define en sus términos más utópicos, es decir, entre otras cosas, por la abolición del trabajo, la terminación de la lucha por la existencia —esto es, la vida como fin en sí misma y no ya como un medio para un fin—, y la liberación de la sensibilidad y la sensualidad humanas, no como un factor privado, sino como una fuerza para la transformación de la existencia humana y de su entorno. Conceder a la sensibilidad y a la sensualidad sus propios derechos es, creo, uno de los objetivos básicos del socialismo integral. Se trata de características cualitativamente diferentes de una sociedad libre. Presuponen, como habrán podido ver ustedes ya, una transvaloración total de los valores, una nueva antropología. Presuponen un tipo de hombre que rechace los principios de actuación que gobiernan las sociedades establecidas; un tipo de hombre que se haya liberado por sí mismo de la agresividad y la brutalidad inherentes a la organización de la sociedad establecida, y a su moralidad puritana e hipócrita; un tipo de hombre que sea biológicamente incapaz de combatir en las guerras y de crear sufrimiento; un tipo de hombre que tenga una buena consciencia del goce y del placer, y que trabaje, colectiva e individualmente, en favor de un entorno individual y social en que sea posible una existencia así.

La dialéctica de la liberación, al pasar de la cantidad a la cualidad, implica así, repito, una ruptura en la sucesión de

represión que llega incluso a la dimensión profunda del propio organismo. Sin embargo, podemos decir que hoy el cambio cualitativo, la liberación, implica cambios orgánicos, biológicos y en el instinto al mismo tiempo que cambios políticos y sociales.

Las nuevas necesidades y satisfacciones tienen una misma base material, como he señalado ya. No son concebidas arbitrariamente, sino que son la derivación lógica de las posibilidades técnicas, materiales e intelectuales de la sociedad industrial avanzada. Son inherentes a —y la expresión de— la productividad de la sociedad industrial avanzada, que desde hace mucho ha vuelto anticuadas todas las clases de ascetismo intramundano, toda la disciplina del trabajo en que se ha basado la moralidad judeocristiana.

¿Por qué está superando y negando esta sociedad este tipo de hombre, el tipo humano tradicional, y las formas de su existencia, así como la moralidad a la que debe gran parte de sus orígenes y de sus fundamentos? Esta nueva productividad, inaudita y no anticipada, consiente la idea de una tecnología de la liberación. Aquí solamente puedo señalar brevemente lo que tengo en la mente: tendencias tan sorprendentes y en realidad aparentemente utópicas como la convergencia de la técnica y el arte, la convergencia del trabajo y el juego, la convergencia del reino de la necesidad y el reino de la libertad. ¿Cómo? No ya sometidas a los dictados de la escasez, perpetuados hoy por la organización capitalista de la sociedad; el trabajo socialmente necesario y la producción material podrían y deberían convertirse (advertimos ya la tendencia) en algo cada vez más científico. La experimentación técnica, la ciencia y la tecnología podrían y deberían convertirse en un juego con las hasta ahora ocultas —metodológicamente ocultas y bloqueadas— potencialidades de los hombres y de las cosas, de la sociedad y de la naturaleza.

Esto significa uno de los sueños más antiguos de toda la teoría y la práctica radical. Significa que la imaginación creadora, y no solamente la racionalidad del principio de actuación, se convertiría en una fuerza productiva aplicada a la

transformación del universo natural y social. Significaría el surgimiento de una forma de realidad que es la obra y el medio de la sensibilidad y la sensualidad en el desarrollo del hombre.

Y añado ahora la idea terrible: significaría una realidad «estética», la sociedad como obra de arte. Ésta es hoy la más utópica, la más radical posibilidad de liberación.

¿Qué es lo que significa esto, en términos concretos? He dicho que no nos ocupamos aquí de la sensibilidad y la sensualidad privadas, sino de la sensibilidad y la sensualidad, la imaginación creadora y el juego, que se convierten en fuerzas de transformación. Como tales dirigirían, por ejemplo, la reconstrucción total de nuestras ciudades y del campo; la restauración de la naturaleza tras la eliminación de la violencia y la destrucción de la industrialización capitalista; la creación de espacio interior y exterior para la esfera privada, la autonomía individual, la tranquilidad; la eliminación del estrépito, de los auditorios esclavos, de la compañía forzada, de la polución, de la fealdad. No se trata —nunca lo repetiré bastante— de exigencias románticas y *snobs*. Los biólogos han subrayado hoy que se trata de necesidades orgánicas del organismo humano, y que su insatisfacción, su perversión y su destrucción por la sociedad capitalista mutilan realmente el organismo humano, y no sólo en sentido figurado, sino en sentido muy real y muy literal.

Creo que solamente en un universo así puede ser el hombre verdaderamente libre y se pueden establecer relaciones auténticamente humanas entre seres libres. Creo que la idea de un universo así presidio también el concepto de socialismo de Marx, y que estas necesidades y objetivos deben estar presentes en la reconstrucción de la sociedad desde el principio y no solamente al final o en un futuro lejano. De otro modo, las necesidades y satisfacciones que reproducen una sociedad represiva serían transportadas a la nueva sociedad. Los hombres represivos llevarían su represión a la sociedad nueva.

Ahora, en este punto más avanzado, la cuestión es: ¿cómo podemos considerar la aparición de esas necesidades y objetivos tan diferentes cualitativamente como necesidades

y objetivos orgánicos, biológicos, y no ya como valores artificiales? ¿Cómo podemos considerar la aparición de estas necesidades y satisfacciones en el interior de la sociedad establecida y en contra de ella, es decir, con anterioridad a la liberación? Ésta era la dialéctica de que he partido, de que en un sentido muy preciso tenemos que ser libres para crear una sociedad libre.

Es innecesario decir que la disolución del sistema existente es la condición previa para semejante cambio cualitativo. Y cuanto más eficazmente actúa el aparato represivo de la sociedad opulenta, menos probable es una transición gradual de la servidumbre a la libertad. El hecho de que hoy no podamos identificar una clase específica o un grupo específico como fuerza revolucionaria no es una excusa para no utilizar todas y cada una de las posibilidades y métodos para detener los mecanismos de represión en el individuo. La difusión de la oposición potencial entre toda la población de base corresponde precisamente al carácter total de nuestra sociedad capitalista avanzada. Las contradicciones internas del sistema son más graves que nunca, y fácilmente se agravarán por la expansión violenta del imperialismo capitalista. Y no solamente las contradicciones más generales entre la tremenda riqueza social, por una parte, y el empleo destructor, agresivo y devastador de esta riqueza, por otra, sino contradicciones mucho más concretas, como la necesidad del sistema de automatizar, la reducción continuada de la base humana de fuerza de trabajo física en la reproducción material de la sociedad y, consiguientemente, la tendencia al agotamiento de los recursos de plusvalía. Finalmente, está la amenaza del desempleo tecnológico que ni siquiera la sociedad más opulenta es ya capaz de compensar mediante la creación de trabajo cada vez más parasitario e improductivo: todas estas contradicciones existen. Como reacción a ellas, probablemente se incrementarán la represión, la manipulación y la integración.

Pero la respuesta está aquí, y se puede y se debe preparar la base. Hay que acabar con la consciencia mutilada y con los instintos mutilados. La sensibilidad y la consciencia de los

nuevos valores trascendentes y antagonistas, todo esto está aquí. Y existen, existen aquí, precisamente entre los grupos sociales todavía no integrados y entre aquellos que por su posición privilegiada pueden atravesar el velo material de la comunicación y el adoctrinamiento de masas: los intelectuales.

Todos conocemos el prejuicio fatal que ha existido prácticamente desde el principio del movimiento obrero contra los intelectuales como catalizadores del cambio histórico. Es hora de preguntarse si este prejuicio contra los intelectuales, y el complejo de inferioridad de éstos que de él se deriva, no ha sido un factor esencial en el desarrollo tanto de las sociedades capitalistas como de las sociedades socialistas: en el desarrollo y debilitamiento de la oposición. Los intelectuales han acabado generalmente por organizar a los demás, por organizarlos en comunidades. Ciertamente no han utilizado la potencialidad que han tenido para organizarse a sí mismos; para organizarse a sí mismos no solamente a nivel regional o nacional, sino a nivel internacional. Ésta es en mi opinión una de las tareas más urgentes. ¿Podemos decir que los intelectuales son el agente del cambio histórico? ¿Podemos decir que los intelectuales son hoy una clase revolucionaria? La respuesta que daría es que no, que no podemos decir esto. Pero podemos decir —creo que podemos decir— que los intelectuales tienen una función preparatoria decisiva; nada más; pero a mi modo de ver, eso es mucho. Por sí mismos no son ni pueden ser una clase revolucionaria; pero pueden convertirse en el catalizador y tener una función preparatoria —y ciertamente que no por primera vez, pues de hecho todas las revoluciones empiezan por ahí—, hoy acaso más que nunca. Pues —y también para esto tenemos una base muy material y muy concreta en este grupo serán reclutados los detentadores de posiciones decisivas en el proceso productivo, y en el futuro más todavía que hasta ahora. Me refiero a lo que podemos llamar el creciente carácter científico del proceso de la producción material, en virtud del cual cambia el papel de los intelectuales. En este grupo se reclutarán los detentadores

decisivos de las posiciones decisivas: científicos, investigadores, técnicos, ingenieros e incluso psicólogos, pues la psicología seguirá siendo un instrumento socialmente necesario, ya de servidumbre, ya de liberación.

Esta clase, la *intelligentsia*, ha sido llamada la nueva clase obrera. Creo que esta denominación es cuando menos prematura. Los intelectuales son hoy —y no deberíamos olvidarlo— los beneficiarios predilectos del sistema establecido. Pero se encuentran también en la fuente misma de las notorias contradicciones entre la capacidad liberadora de la ciencia y su empleo esclavizador y represivo. Activar la contradicción manipulada y reprimida, hacerla actuar como un catalizador del cambio, he aquí una de las principales tareas de la oposición hoy. Sigue siendo y debe seguir siendo una tarea política.

Nuestra tarea es la educación, pero educación en sentido nuevo. Hoy la educación, al ser tanto teoría como práctica, y práctica política, es algo más que la discusión, más que enseñar, más que aprender y escribir. A menos que vaya más allá de las aulas, más allá del instituto, de la facultad, de la universidad, la educación seguirá siendo impotente. Hoy la educación debe comprender el espíritu y el cuerpo, la razón y la imaginación, las necesidades intelectuales y del instinto, pues nuestra existencia entera ha pasado a ser el sujeto/objeto de la política, de la ingeniería social. Subrayo que no se trata de hacer políticas las facultades y las universidades, de politizar el sistema educativo. El sistema educativo es político ya. Sólo necesito recordarles a ustedes el grado increíble en que las universidades (estoy hablando de Estados Unidos) están comprometidas por enormes fondos para la investigación (cuya naturaleza conocen ustedes en muchos casos) del Gobierno y de los diversos organismos paragubernamentales.

El sistema educativo es político, de modo que no somos nosotros quienes tratamos de politizarlo. Lo que propugnamos es una contrapolítica opuesta a la política establecida. Y en este sentido debemos hacer frente a esta sociedad en su propia base de movilización total. Debemos hacer frente al adoctrinamiento para la servidumbre con el adoctrinamiento para la

libertad. Cada uno de nosotros debe engendrar en sí mismo, y tratar de engendrar en los demás, la necesidad instintiva de una vida sin temor, sin brutalidad, sin estupidez. Y podemos comprender que podemos engendrar la repulsión instintiva e intelectual frente a los valores de una opulencia que difunde la agresividad y la represión por todo el mundo.

Antes de concluir quisiera decir dos palabras sobre los *hippies*. Me parece un fenómeno serio. Si estamos hablando del surgimiento de una repulsión instintiva frente a los valores de la sociedad opulenta, creo que es el lugar adecuado para examinarlo. Me parece que los *hippies*, como todo movimiento no conformista de izquierda, están divididos. Que hay dos partes, o partidos, o tendencias. Buena parte del movimiento es mera mascarada y bufonería a nivel privado, y consiguientemente, en realidad, como ha sugerido Gerassi, completamente inofensivo; algo muy simpático y atractivo, pero nada más. Sin embargo, la cuestión no termina aquí. Hay entre los *hippies*, y especialmente en tendencias *hippies* como los *diggers* y los *provos*, un elemento político inherente, acaso todavía más en Estados Unidos que aquí en Gran Bretaña. Se trata de la aparición cierta de nuevos valores y necesidades instintivos. Esta experiencia existe. Hay una sensibilización nueva contra el racionalismo eficaz y enfermo. Está la negativa a desempeñar los papeles de un juego rígido, de un juego que uno sabe que es rígido desde el principio; está la revuelta contra la limpieza compulsiva de la moralidad puritana y la agresión alimentada por esta moralidad puritana, tal como la vemos hoy en Vietnam, entre otras cosas.

Al menos esta parte de los *hippies*, en los que la rebelión sexual, moral y política forman un todo, es en realidad una forma de vida no agresiva: una demostración de una no-agresividad agresiva que consigue, al menos potencialmente, la manifestación de valores cualitativamente diferentes, una transvaloración de valores.

Toda educación es terapéutica: terapéutica en el sentido de liberar al hombre, por todos los medios disponibles, de

una sociedad en que, tarde o temprano, va a ser transformado en una bestia, incluso si no lo advierte. La educación, en este sentido, es terapéutica, y hoy toda terapéutica es teoría política y práctica política. ¿Qué clase de práctica política? Eso depende por completo de la situación. Difícilmente cabe imaginar que aquí discutamos esto en detalle. Sólo les recordaré las diversas posibilidades de manifestaciones, de descubrimiento de modos de manifestación flexibles que puedan hacer frente al empleo de la violencia institucionalizada; posibilidades de boicot y muchas otras cosas: todo lo que en realidad tiene una posibilidad razonable de reforzar las fuerzas de la oposición.

Podemos prepararnos para ello como educadores, como estudiosos. Diré una vez más que nuestro papel es limitado. No somos un movimiento de masas. No creo que en un futuro próximo veamos un movimiento de masas así. Quisiera añadir una palabra sobre el llamado Tercer Mundo. No he hablado del Tercer Mundo porque mi tema era estrictamente la liberación de la sociedad opulenta. Estoy completamente de acuerdo con Paul Sweezy en que sin colocar dentro de la estructura del Tercer Mundo a la sociedad opulenta, ésta no resulta comprensible. Creo también que, aquí y ahora, debemos cargar el acento sobre las sociedades industriales avanzadas, sin olvidar hacer todo lo que está a nuestro alcance, y de todas las maneras posibles, por apoyar, teórica y prácticamente, la lucha de liberación en los países neocoloniales, los cuales, si no son la fuerza de liberación final, al menos contribuyen —y se trata de una contribución de importancia— al debilitamiento y a la desintegración potenciales del sistema imperialista mundial.

Nuestro papel como intelectuales es un papel limitado. En ningún caso debemos hacernos ilusiones. Pero todavía es peor sucumbir al derrotismo ampliamente difundido que presenciamos. Hoy el papel preparatorio es un papel indispensable. No creo ser demasiado optimista —en general, no tengo fama de ser demasiado optimista— cuando digo que podemos ver ya los signos no solamente de que *Ellos* están

aterrorizados y angustiados, sino que hay manifestaciones mucho más concretas, mucho más tangibles, de la debilidad esencial del sistema. Por consiguiente, sigamos adelante todo lo que podamos, sin hacemos ilusiones, pero, más aún, sin derrotismo.

¿UNA BASE BIOLÓGICA PARA EL SOCIALISMO?[1]

En la sociedad opulenta, el capitalismo se realiza plenamente. Las dos fuentes principales de su dinámica —el desarrollo de la producción de mercancías y la explotación productiva— se unen y penetran en todas las dimensiones de la existencia privada y pública. Los recursos materiales e intelectuales disponibles (el potencial de liberación) han superado en tal forma las instituciones establecidas que solamente el sistemático incremento de los derroches, de la destrucción y del aparato directivo continúan funcionando. La oposición que evita la supresión por la policía, los tribunales, los representantes del pueblo y el pueblo mismo, encuentra su expresión en la difundida rebelión de los jóvenes y de la inteligencia y en la lucha cotidiana de las minorías perseguidas. La lucha de clase armada es emprendida fuera: por los desheredados de la tierra que combaten al monstruo opulento.

1. Capítulo primero del libro *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969, pp. 7-22. [N. del Ed.]

El análisis crítico de esta sociedad exige nuevas categorías, morales, políticas y estéticas. Trataré de definirlas en el curso de esta discusión. La categoría de la obscenidad podrá servir como introducción.

Esta sociedad es obscena en el sentido que produce y expone sin decencia una sofocante cantidad de mercancías, mientras priva a sus víctimas en el exterior de lo necesario para vivir; es obscena en el sentido que se atiborra y llena hasta colmarse, mientras envenena y quema los escasos alimentos de los campos a los cuales lleva su agresión; es obscena en la palabra y en las sonrisas de sus hombres políticos y de sus divos; en sus oraciones, en su ignorancia y en la sabiduría de sus pseudointelectuales.

La obscenidad es un concepto moral que pertenece al arsenal verbal del *establishment*, que abusa del término por cuanto lo aplica no a las expresiones de su propia moralidad sino a la de otros. Obscena no es la foto de una mujer desnuda que muestra el vello púbico, sino la de un general vestido de punta en blanco que ostenta las medallas ganadas en una guerra de agresión; obsceno no es el ritual de los *hippies*, sino el alto dignatario de la Iglesia que dice que la guerra es necesaria para mantener la paz. La terapia lingüística, esto es el esfuerzo por liberar las palabras (y por este motivo los conceptos que a ella corresponden) de la completa distorsión de su significado en el uso que hace de ellas el *establishment*, exige la transferencia de los criterios morales (y de su valoración) del *establishment* a la rebelión en contra de él. De la misma forma debe ser radicalmente revista la terminología sociológica y política; debe ser desnudada de su falsa neutralidad, debe ser metódica y provocativamente «moralizada», en términos de Repudiación. La moralidad no es necesaria ni primariamente ideológica. Respecto de una sociedad amoral, se transforma en un arma política, una fuerza efectiva que induce a la gente a quemar la tarjeta de reclutamiento en el ejercito, a ridiculizar a los jefes de las naciones, a hacer manifestaciones callejeras y alzar carteles con la leyenda «no matar» en las iglesias de provincias.

La reacción a la obscenidad es la vergüenza, interpretada como la manifestación fisiológica del sentido de culpa que acompaña la trasgresión de un tabú. Las manifestaciones obscenas de la sociedad opulenta no provocan normalmente ni vergüenza ni sentido de culpa, aunque esta sociedad viole algunos de los más fundamentales tabúes morales de la civilización. El término «obscenidad» pertenece a la esfera sexual; vergüenza y sentido de culpa surgen de la situación edípica. Si en este respecto la moralidad social radica en la moralidad sexual, entonces la desvergüenza de la sociedad opulenta y su eficaz represión del sentido de culpa serviría para indicar una disminución de la vergüenza y del sentido de culpa en la esfera sexual. Pues bien, la exposición del cuerpo desnudo (por cualquier fin práctico) se permite, e incluso se induce a ella, y los tabúes acerca de las relaciones pre y extraconyugales son alentados en forma considerable. Nos encontramos ante la contradicción de que la liberalización de la sexualidad provee una base instintiva al poder represivo y agresivo de la sociedad opulenta.

Esta contradicción es explicable si tenemos en cuenta el hecho que la liberalización de la moralidad del *establishment* se efectúa dentro de un cuadro de controles eficaces; contenida entre estos límites, la liberalización refuerza la cohesión del conjunto. El relajamiento de los tabúes alivia el sentido de culpa y liga libidinalmente (aunque con notable ambivalencia) individuos «libres» con padres institucionalizados. Estos padres son poderosos, pero también tolerantes, y su dirección del país y de su economía alimenta y protege la libertad de los ciudadanos. Por otra parte, si la violación de los tabúes trasciende la esfera sexual y lleva al rechazo y a la rebelión, el sentido de culpa no se ve aliviado ni reprimido, sino transferido: no somos nosotros los culpables, sino los padres; éstos no son tolerantes, sino falsos; quieren redimir su culpa, haciéndonos culpables a nosotros, sus hijos; han creado un mundo de hipocresía en el cual no queremos vivir. La rebelión instintiva se transforma en rebelión política, y contra esta unión el *establishment* moviliza todas sus fuerzas.

Tal unión provoca una reacción similar porque revela cómo en la presente etapa de desarrollo existe la perspectiva de un cambio social, cómo la práctica política radical implica una subversión cultural. El rechazo de la oposición a la sociedad existente es un rechazo positivo, por cuanto tiene por fin crear una nueva cultura que cumple las promesas humanísticas traicionadas por la vieja cultura. Así, el radicalismo político implica un radicalismo moral: la emergencia de una moralidad que puede ser precondición del hombre para la libertad. Este radicalismo activa el elemento fundamental orgánico de la moralidad en el ser humano. Aún antes de ser un comportamiento adecuado a criterios específicos sociales, antes de ser una expresión ideológica, la moralidad es una «disposición» del organismo, que tiene quizá sus raíces en el impulso erótico a la oposición a la agresividad, para crear y preservar «unidades cada vez mayores» de vida. Entonces tendremos, además de todos los «valores», un fundamento instintivo para la solidaridad de los seres humanos, una solidaridad que ha sido eficazmente reprimida basándose en los requisitos de la sociedad clasista, pero que actualmente aparece como una precondición para la liberación.

En la medida en que este fundamento tiene carácter histórico y la maleabilidad de la «naturaleza humana» llega hasta lo más profundo de la estructura instintiva del hombre, los cambios de la moralidad pueden «penetrar» hasta las dimensiones biológicas»[2] y modificar el comportamiento orgánico. Una vez

2. Empleo los términos «biológico» y «biología» no en el sentido de la disciplina científica, sino para designar el proceso y las dimensiones en las cuales las inclinaciones, aspiraciones y comportamientos se transforman en necesidades vitales, las cuales, si no son satisfechas, pueden causar un mal funcionamiento del organismo. Por otra parte, las necesidades y aspiraciones creadas por la vida social pueden dar lugar a un comportamiento orgánico más placentero si definimos necesidades biológicas a aquellas que deben ser satisfechas y que nada puede sustituir eficazmente, las necesidades culturales terminan por transformarse en biológicas. Podemos hablar, en efecto, de la necesidad biológica de libertad y de ciertas necesidades estéticas, que de aquí en adelante radican en la estructura orgánica del hombre, en su «naturaleza», o mejor dicho, en su «segunda naturaleza». Este empleo del término «biológico» no hace referencia al modo en el cual las necesidades se expresan y transmiten fisiológicamente.

que una moralidad específica se establezca sólidamente como norma de comportamiento social, no sólo proyecta hacia dentro, sino que también termina por funcionar como una norma de comportamiento «orgánico»: el organismo recibe y reacciona ante ciertos estímulos, pero «ignora» y rechaza otros de acuerdo con la moralidad proyectada hacia dentro, que de tal forma promueve o impide la función del organismo como una célula viva en la sociedad a la cual pertenece. En este sentido, una sociedad recrea, este lado de conocimiento e ideología, modelos de comportamiento y de aspiración como parte de la «naturaleza» de los hombres que la componen, y a menos que la rebelión no alcance esta «segunda» naturaleza, a menos que toque estos modelos insertados en lo profundo, el cambio social seguirá siendo «incompleto» y así mismo podrá traer consigo su propia derrota.

La llamada economía del consumo y la política del capitalismo corporativo han creado en el hombre una segunda naturaleza que lo liga en forma libidinal y agresivamente a la forma de la mercancía. La necesidad de poseer, de consumir, de emplear, de renovar constantemente los aparatos, los dispositivos, los instrumentos, los motores ofrecidos e impuestos a la gente, de usar estos bienes también a riesgo de la propia destrucción, se ha transformado en una necesidad «biológica», en el sentido que acabamos de definir. Así, la segunda naturaleza del hombre milita contra cualquier cambio que pueda socavar, o directamente abolir, esta dependencia del hombre de un mercado cada vez más densamente lleno de mercancías —de abolir su existencia como consumidor—, que se consuma en la compra y en la venta. Las necesidades generadas por este sistema son necesidades eminentemente conservadoras, estabilizadoras: la contrarrevolución anclada en la estructura instintiva.

El mercado ha sido siempre un mercado de explotación y por lo tanto de dominación, dirigido a consolidar la estructura clasista de la sociedad. Sin embargo, el proceso productivo del capitalismo avanzado ha modificado la forma de dominación. El velo tecnológico cubre la presencia bruta y la acción

del interés de clase en la mercancía. ¿Es necesario destacar que no son la tecnología ni la técnica ni la máquina ni los instrumentos de la represión, sino la presencia en ellas de los patrones que determinan su número, duración, fuerza, ubicación en la vida y la necesidad de las mismas? ¿Es necesario repetir que la ciencia y la tecnología son los grandes vehículos de la liberación y que sólo su uso y acondicionamiento a la sociedad represiva hace de ellas el vehículo de la dominación?

El automóvil no es represivo, ni el televisor, ni los aparatos eléctricos, sino el automóvil, la televisión, los aparatos que, producidos según las exigencias del cambio provechoso, se han convertido en parte integrante de la existencia de las personas, de su «realización». Así, ellos deben comprar partes esenciales de su existencia en el mercado; esta existencia es la realización del capital. Los intereses puros de clase construyen automóviles inseguros y que se deterioran rápidamente, produciendo, mediante ellos, energía destructiva; los intereses de clase emplean medios para publicitar violencia y estupidez, para crear públicos cautivos. Al hacerlo, los patrones sólo obedecen la demanda del público, de las masas; la famosa ley de la oferta y la demanda establece la armonía entre gobernantes y gobernados. Esta armonía, en realidad, se establece de antemano en la medida que los patrones han creado el público que pide sus mercancías, y las pide tanto más insistentemente cuanto más pueda descargar en ellas su frustración y la agresividad resultante de la misma. La autodeterminación, la autonomía del individuo, se afirma en el derecho de correr con su automóvil, de manejar sus herramientas eléctricas, de comprarse una pistola, de comunicar su opinión a vastas masas del público, por ignorante y agresivo que pueda ser. El capitalismo organizado ha sublimado la frustración y la agresividad primaria volviéndolas de uso socialmente productivo en una escala sin precedentes, sin precedentes no en términos de cantidad de violencia, sino de capacidad de producir alegría y satisfacción de larga duración, de reproducir la «servidumbre voluntaria». Sin duda, la frustración, la infelicidad, la

enfermedad, siguen siendo la base de esta sublimación, pero la productividad y la fuerza bruta del sistema mantienen bajo control bases similares. Los resultados justifican el sistema de dominación. Los valores establecidos se transforman en valores del pueblo mismo: la adaptación se convierte en espontaneidad, autonomía, y la elección entre las varias necesidades sociales aparece como libertad. En este sentido, la continuidad de la explotación no sólo queda oculta bajo el velo tecnológico, sino que se «transfigura». Las relaciones de producción capitalista son responsables no solamente de la servidumbre y del cansancio, sino también de la mayor felicidad y de las mayores diversiones a disposición de las mayorías populares —y gracias a ellas las mercancías producidas aumentan cada vez más—.

Ni la capacidad fuertemente incrementada de producir mercancías para la satisfacción del consumidor ni la gestión pacífica del conflicto de clases anulan las características esenciales del capitalismo y por lo tanto la apropiación privada de la plusvalía (regulada pero no abolida por la intervención gubernamental) y su realización en el interés corporativo. El capitalismo se reproduce transformándose, y esta transformación opera principalmente en el mejoramiento de la explotación. ¿Explotación y dominación cesan de ser lo que son y de hacer lo que hacen al hombre, sólo por el hecho de no ser más soportados con el sufrimiento, del ser «compensados» con comodidades desconocidas anteriormente? ¿El trabajo cesa de ser agotador si la energía física se ve sustituida por energía mental en la producción de bienes y servicios que mantienen un sistema que transforma en un infierno vastas áreas del globo? Una respuesta afirmativa justificaría cualquier forma de opresión que mantenga al populacho tranquilo y contento, mientras que una respuesta negativa negaría al individuo la facultad de ser juez de su propia felicidad.

La idea de que la felicidad es una condición objetiva que exige más que sentimientos subjetivos ha sido eficazmente velada; su validez depende de la real solidaridad de la especie «humana» que una sociedad dividida en clases y naciones

antagónicas no puede desarrollar. Mientras que la historia de la humanidad siga siendo ésta, el «estado de naturaleza», por más refinado que sea, sigue prevaleciendo: un civilizado *bellum omnium contra omnes*, en el cual la felicidad de unos debe coexistir con el sufrimiento de los demás. La Primera Internacional fue la última tentativa de fundar la solidaridad de la especie fundándola en la clase social en la cual coincidían el interés objetivo y el subjetivo, el particular y el universal (la Internacional es la concretización tardía del concepto filosófico abstracto del «hombre como hombre», como ser humano, *Gattungswesen* que tiene un papel tan decisivo en los escritos juveniles de Marx y Engels). Más tarde, la guerra civil española exaltó esta solidaridad que es la fuerza impulsora de la liberación, en la inolvidable, desesperada lucha de una pequeña minoría contra las fuerzas combinadas del capitalismo fascista y liberal. En las Brigadas Internacionales, que con su mísero armamento resistieron a una aplastante superioridad técnica, operó la unión de jóvenes intelectuales y de obreros —unión que se ha transformado en el objetivo desesperado de la oposición radical de hoy—.

El alcance de este objetivo se frustró con la integración de la clase obrera organizada (y no solamente de la organizada) en el sistema del capitalismo avanzado. Bajo su empuje, la distinción entre intereses reales e intereses inmediatos de la explotación se derrumba. Esta distinción, lejos de ser una idea abstracta, estaba guiando la estrategia de los movimientos marxistas; expresaba la necesidad de trascender la lucha económica de las clases trabajadoras para extender las demandas salariales y las reivindicaciones de mejoras en las condiciones de trabajo en el terreno político, empujaba la lucha de clases al punto en el cual fuese el sistema mismo el que debiera ser puesto en tela de juicio, de hacer objetivo de la lucha no sólo la política nacional, sino también la internacional, no solamente el interés de clase, sino también el nacional. El interés real, el alcance de las condiciones en que el hombre pudiera forjar con sus manos su propia vida, era sustraer la vida a la subordinación a las exigencias de la producción provechosa;

a un aparato controlado por la fuerza fuera de su control. Y el alcance de estas condiciones significaba la abolición del capitalismo.

No es simplemente el más alto nivel de vida, la ilusoria superación de la diferencia de consumos entre gobernantes y gobernados, lo que ha velado la distinción entre intereses reales e intereses inmediatos de los gobernados. La teoría marxista reconoció pronto que la pobreza no ofrecía necesariamente el terreno para la revolución, que una conciencia y una imaginación altamente desarrolladas en presencia de condiciones materiales avanzadas podían generar la aguda necesidad de un cambio radical. El poder del capitalismo corporativo sofocó la emergencia de tales conciencias e imaginaciones; sus medios han adaptado la facultad racional y emotiva del público a sus mercados y a su política y los ha dirigido a la defensa del propio dominio. La progresiva reducción de la diferencia en el consumo ha hecho posible la integración de las clases laborales, sea en el plano intelectual o en el instintivo: la mayoría de los trabajadores organizados comparte las mismas necesidades contrarrevolucionarias de estabilidad de la clase media como resulta de su comportamiento como consumidores de mercancías materiales y culturales y de su aversión inteligente contra la inteligencia no conformista. Por otra parte, donde la diferencia en los consumos todavía es relevante, donde la cultura capitalista no ha alcanzado todavía todas las casas y todas las cabañas, el sistema de las necesidades estabilizadoras tiene límites; el evidente contraste entre la clase privilegiada y la clase explotada lleva a una radicalización de los desheredados. Éste es el caso de la población de los guetos y de los desocupados en Estados Unidos, y no solamente de las clases trabajadoras de los países capitalistas más atrasados.

Gracias a su posición fundamental en el proceso productivo, a su peso numérico y al grado de explotación, la clase trabajadora sigue siendo el agente histórico de la revolución, pero cuando participa de la necesidad de estabilidad del sistema se transforma en una fuerza conservadora y

contrarrevolucionaria. Objetivamente, «en sí», la clase trabajadora sigue siendo la clase típicamente revolucionaria; pero subjetivamente, «para sí», no lo es. Este concepto teórico adquiere su significado concreto en la situación actualmente prevaleciente, en la cual la clase obrera puede concurrir a limitar el radio y las metas de la acción política.

En los países con capitalismo avanzado, la radicalización de las clases trabajadoras se ve contrastada por un detenimiento de conciencia socialmente inducido, y por el desarrollo y la satisfacción de las necesidades que perpetúan la servidumbre de los explotados. En la estructura instintiva de los explotados se favorece la formación de un interés constituido por el sistema existente, y la ruptura con el *continuum* de la represión —premisa necesaria de la liberación— no se verifica. Se deduce que el cambio radical que debe transformar la sociedad en una sociedad libre debe penetrar hasta una dimensión de la existencia humana que la teoría marxista no ha considerado —la dimensión biológica en la cual se afirman las más vitales e imperativas necesidades y satisfacciones del hombre—. Dado que estas necesidades y satisfacciones reproducen un camino de servidumbre, la liberación presupone cambios en esta dimensión biológica, es decir distintas necesidades instintivas, reacciones diversas tanto del cuerpo como de la mente.

La diferencia cualitativa entre la sociedad existente y una sociedad libre afecta a todas las necesidades y satisfacciones por encima del nivel animal, es decir todas las necesidades y satisfacciones que son necesarias a la especie *humana*, al hombre como animal racional. Todas estas necesidades y satisfacciones son consecuencia de la exigencia del provecho y de la explotación. La esfera íntegra de las explotaciones competitivas y de la diversión estandardizada, todos los símbolos de *status*, de prestigio, de poder, de virilidad, de fascinación llevada a la propaganda, de belleza comercializada —toda esta esfera mata en los ciudadanos la disposición misma, los órganos mismos necesarios para ejercitar la alternativa: libertad sin explotación.

Triunfo y fin de la introyección: el estado en el cual la gente no puede rechazar el sistema de dominación sin rechazarse a sí misma, sus propias necesidades instintivas reprimidas y valores. Por lo tanto, debemos concluir que liberación significaría una subversión directa contra la voluntad y contra los intereses prevalecientes de la gran mayoría del pueblo. Los límites de la persuasión y de la evolución democrática descansan en esta falsa identificación de las necesidades sociales y de las individuales, en esta adaptación profundamente radicada, «orgánica», del pueblo, a una sociedad terrible pero provechosa. De la superación de estos límites depende la realización de la democracia.

Justamente, esta excesiva adaptabilidad del organismo humano sostiene la perpetuación y extensión de la forma de la mercancía y con ella la perpetuación y extensión de los controles sociales sobre el comportamiento y la satisfacción de las necesidades.

«La creciente complejidad de la estructura social volverá inevitable alguna forma de irregularidad, la libertad y la vida privada podrán convertirse en lujos antisociales, y para alcanzarlos se deberán superar ásperas dificultades. En consecuencia, es posible que emerja por selección una reserva de seres humanos genéticamente adaptados para aceptar como hecho normal un tipo de vida irregular y protegida de una manera regimentada y corrompida, un tipo de vida de la cual habrán desaparecido todas las fantasías y tosquedades de la naturaleza. El animal doméstico y el conejillo de indias como régimen controlado en un ambiente controlado, se transformarán entonces en verdaderos modelos para el estudio del hombre.

»Sin embargo, es evidente que para determinar el número ideal de hombres que puedan vivir en la tierra, los alimentos, los recursos naturales, las reservas de energía y los otros elementos necesarios para el funcionamiento de la máquina humana y de la instalación individual no son los únicos factores que se deban considerar. Igualmente importante para mantener la *cualidad humana* de la vida es un ambiente en el cual

sea posible satisfacer el deseo de tranquilidad, de vida privada, de independencia y de espacio abierto...»[3]

De tal manera el progreso capitalista no sólo reduce el ambiente de la libertad, el «espacio abierto» de la existencia humana, sino también el «deseo», la necesidad de un ambiente similar. Y al hacer así, el progreso cuantitativo milita contra el cambio cualitativo aun donde son superadas las barreras institucionales contra la educación y la acción radicales. Se crea un círculo vicioso: la ruptura con el *continuum* conservador que se autoperpetúa debe *preceder* a la revolución, de la cual se espera el advenimiento de una sociedad libre, pero esta ruptura, a su vez, es posible solamente en una revolución —una revolución que debería ser provocada por la necesidad vital de liberarse de la comodidad controlada y de la productividad destructiva de la sociedad basada en la explotación, liberarse de la plácida heteronomía, una revolución que, gracias a esta base «biológica», tendría la posibilidad de transformar el progreso técnico cuantitativo en formas de vida cualitativamente distintas —justamente porque sería una revolución que se desarrollaría en un alto nivel de desarrollo material e individual, que permitiría al hombre vencer la escasez y la miseria. Si esta idea de transformación radical no debe quedar en el estado de ociosa especulación, es porque debe haber un fundamento objetivo en el proceso productivo de la sociedad industrial avanzada, en sus capacidades técnicas y en su uso.

En efecto, la libertad depende en gran parte del progreso técnico, del progreso de la ciencia. Pero este hecho puede ocultar fácilmente la premisa esencial: para transformarse en vehículo de libertad, la ciencia y la tecnología deberían cambiar sus direcciones y objetivos actuales; deberían ser reconstruidas de acuerdo a una nueva sensibilidad: las exigencias de los instintos vitales. Entonces se podría hablar de una tecnología liberadora, producto de una imaginación científica libre de

3. René Dubos, *Man Adapting*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1965, pp. 313-314.

proyectar y diseñar las formas de un universo humano liberado del cansancio y de la explotación. Pero esta *gaya ciencia* es concebible solamente después de la ruptura histórica del *continuum* de la dominación, como expresión de las necesidades de un nuevo tipo de hombre[4].

La idea de un nuevo tipo de hombre como miembro (también como constructor) de una sociedad socialista aparece en Marx y Engels en el concepto del «individuo completo», libre de dedicarse a las actividades más variadas. En la sociedad socialista que se corresponde con esta idea, el desarrollo libre de las facultades individuales reemplazaría al sometimiento del individuo a la división del trabajo. Pero no importa qué actividades elegiría el individuo completo, serían actividades que están destinadas a perder la cualidad de la libertad si se ejercitan «en masa» - y serían «en masa», ya que incluso la más auténtica sociedad socialista heredaría el crecimiento de la población y la base de masas del capitalismo avanzado.

El ejemplo protomarxista de los individuos libres que pasaban el tiempo dedicados a la caza, la pesca, la crítica, etcétera, indicaba la imposibilidad de prever e individualizar las formas en que los seres humanos hubieran aprovechado su libertad. Sin embargo, el embarazoso sentido del ridículo de esto puede indicar hasta qué punto es obsoleta esta visión y pertenece a una etapa ya superada del desarrollo de las fuerzas productivas. El pensamiento marxista tardío implica una separación que perdura entre el reino de la necesidad y el de

4. La crítica del *establishment* científico dominante como hecho ideológico, y la idea de una ciencia que sea verdaderamente lo que debe ser, fue expresada en un manifiesto de los militantes estudiantiles de París en mayo de 1968, en estos términos: «Rechazamos también la división entre la *ciencia* y la *tecnología*, división tanto más perniciosa puesto que somos nosotros mismos quienes la practicamos. No queremos seguir siendo gobernados pasivamente por las leyes de la ciencia ni por las de la economía o por los "imperativos" de la técnica. La ciencia es un arte, cuya originalidad es tener aplicaciones posibles fuera de ella misma. Sin embargo, sólo puede ser normativa para ella misma. Rechacemos su imperialismo mistificador, causa de todos los abusos y de todos los atrasos, inclusive en su mismo seno, y sustituyámoslo por una elección real entre las posibilidades que nos ofrece» (*Quelle université? Quelle societé*, textos reunidos por el Centro de Informaciones Universitarias, Éditions du Seuil, París, 1968, p. 148).

la libertad, entre trabajo y tiempo libre —no solamente en el sentido temporal, sino también en el sentido que el mismo individuo vive en los dos reinos una vida distinta—. Según este concepto de Marx, el reino de la necesidad seguiría subsistiendo bajo el socialismo a un grado tal que la verdadera libertad humana se podría explicar solamente fuera de la esfera del trabajo esencialmente necesario. Marx rechaza la idea de que el trabajo pueda transformarse en un juego[5]. La alienación se reduciría con la progresiva reducción de la jornada laboral, pero ésta, según Marx, seguiría siendo una jornada de no-libertad, racional pero no libre. Por otra parte, el desarrollo de las fuerzas productivas más allá de la organización capitalista puede hacer pensar en una posibilidad de libertad dentro del reino de la necesidad. La reducción cuantitativa del trabajo necesario podría transformarse en calidad (libertad), no en proporción a la reducción misma, sino, antes bien, en relación a la transformación de la jornada laboral, transformación que permitiría abolir los trabajos pseudoautomáticos, enervantes, estupefacientes del progreso capitalista. Pero la construcción de una sociedad similar presupone un tipo de hombre con una sensibilidad distinta, no menos que con una conciencia distinta: un hombre que debería hablar una lengua distinta, hacer gestos distintos, seguir impulsos distintos; un hombre que habría desarrollado en sí mismo una barrera instintiva contra la crueldad, la brutalidad y la fealdad. Esta transformación de los instintos puede convertirse en factor de cambio social sólo si entra como componente en la división social del trabajo, directamente en las relaciones de producción. Éstas serían forjadas por hombres y mujeres lúcidamente conscientes de ser humanos, tiernos, sensuales, ya no avergonzados de ellos mismos —puesto que «el símbolo de la libertad alcanzada será no sentir más vergüenza de sí mismo» (Nietzsche, *La gaya ciencia*, libro III)—. La imaginación de estos hombres y de estas mujeres forjará su razón y tenderá a hacer del proceso de

5. Para un concepto más «utópico», véase el conocido pasaje de los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Berlín, 1953, p. 596.

producción un proceso creativo. Éste es el concepto utópico del socialismo que preconiza el ingreso de la libertad en el reino de la necesidad, y la unión entre actuar por necesidad y actuar por libertad. El primero significaría pasar de Marx a Fourier, el segundo, del realismo al surrealismo.

¿Una idea utópica? Fue la verdadera gran fuerza trascendente, *l'idée neuve* de la primera, poderosa rebelión contra la sociedad existente, la rebelión por una total transformación de los valores, por un modo de vida cualitativamente distinto: la rebelión de mayo en Francia. Los graffiti de la *jeunesse en colère* unían a Karl Marx y a André Breton; el eslogan «L'imagination au pouvoir» se mezclaba con el de «Les comités (soviets) partout»; en medio de las barricadas se erguía el piano con la sordina del jazz, la bandera roja flameaba sobre la estatua del autor de *Los miserables*; y los estudiantes de Toulouse en huelga pedían que se resucitase la lengua de los trovadores, los albigenses. La nueva sensibilidad se transformó en fuerza política. Atraviesa la frontera entre el mundo capitalista y el comunista; y es contagiosa puesto que la atmósfera y el clima de la sociedad establecida llevan su virus.

FILOSOFÍA Y TEORÍA CRÍTICA[1]

Desde sus comienzos, la teoría crítica de la sociedad se ha ocupado también de discusiones filosóficas. En la época de su aparición, en los años treinta y cuarenta del siglo XIX, la filosofía era la forma más avanzada de la conciencia; la situación real en Alemania había quedado retrasada con respecto a esta forma de la razón. La crítica de lo existente comenzó aquí como crítica de aquella conciencia, porque de lo contrario habría tenido por objeto algo que se encontraba por debajo del nivel histórico que los países no alemanes habían ya alcanzado en la realidad. Después que la teoría crítica reconoció que las relaciones económicas eran las responsables del mundo existente y comprendió la interconexión social de la realidad, no sólo se volvió superflua la filosofía, en tanto ciencia independiente de esta interconexión, sino que pudieron

1. Título original: «Philosophie und kritische Theorie». Publicado en *Zeitschrift für Sozialforschung*, nº 6, 1937, pp. 631-647. [Traducción de E. Bulygin y E. Garzón Valdés.] [N. del Ed.]

enfrentarse también aquellos problemas que se referían a las posibilidades del hombre y de la razón.

Así aparece la filosofía en los conceptos económicos de la teoría materialista. Cada uno de ellos es algo más que un concepto económico, en el sentido de ciencia específica de la economía. Debido a la pretensión totalitaria de la teoría, estos conceptos sirven más bien para aclarar la totalidad del hombre y de su mundo, partiendo del ser social. Pero sería falso pretender reducir, a su vez, los conceptos económicos a los filosóficos, invocando este hecho. Por el contrario, son más bien las cuestiones filosóficas, que tienen importancia teórica, las que hay que desarrollar a partir del contexto económico. Contienen referencias a relaciones cuyo olvido puede poner en peligro la teoría en su totalidad.

Los fundadores de la teoría crítica de la sociedad estaban convencidos de que aquélla estaba esencialmente vinculada al materialismo. Esto no significa que pretendiera oponer un sistema filosófico a otro. La teoría de la sociedad es un sistema económico, no filosófico. Hay sobre todo dos momentos que vinculan al materialismo con la teoría correcta de la sociedad: la preocupación por la felicidad del hombre y el convencimiento de que esta felicidad es sólo alcanzable mediante una modificación de las relaciones materiales de la existencia. La forma de la modificación y las medidas fundamentales que hay que adoptar para la organización racional de la sociedad están determinadas por el análisis de las relaciones económicas y políticas. La organización ulterior de la nueva sociedad ya no es objeto de una teoría: tiene que ser el resultado del libre actuar de los individuos liberados. Una vez que la razón —en tanto organización racional de la sociedad— ha sido ya realizada, la filosofía carece de objeto. Pues la filosofía, en la medida en que ha sido algo más que una ocupación o una disciplina dentro de la división del trabajo ya dada, ha vivido del hecho de que la razón no había llegado a ser realidad.

La razón es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, es la única que lo mantiene vinculado al destino del

hombre. La filosofía quería investigar los fundamentos últimos y universales del ser. Bajo el título de razón concibió la idea de un ser genuino en el que estuvieran reunidas todas las oposiciones fundamentales (entre sujeto y objeto, esencia y fenómeno, pensamiento y ser). A esta idea estaba vinculado el convencimiento de que el ente no es inmediatamente racional, sino que ha de ser racionalizado. La razón ha de representar la posibilidad suprema del hombre y del ente. Ambas posibilidades están íntimamente ligadas. Si la razón ha de ser considerada como la substancia, esto significa que en su estadio supremo, en tanto verdadera realidad, el mundo no se opone al pensamiento del hombre como mera objetividad, sino que el ser concebido por este último se convierte en concepto. Se considera que el mundo posee una estructura que es accesible a la razón, que está referida a esta última y que es dominable por ella. Así, la filosofía es idealismo; coloca al, ser bajo el pensar. Pero aquel primer principio que transformó a la filosofía en filosofía de la razón y en idealismo, convirtió también a la filosofía en filosofía crítica. Si el mundo dado estaba vinculado al pensamiento racional, si su ser estaba referido a este último, entonces todo aquello que contradecía a la razón, que no era racional, debía ser superado. La razón se erigió en instancia crítica. En la filosofía de la época burguesa la razón había adoptado la forma de la subjetividad racional: el hombre, el individuo, tenía que examinar y juzgar todo lo dado según la fuerza y el poder de su conocimiento. De esta manera, el concepto de razón contiene también el concepto de libertad, ya que este examen y juicio carecería de sentido si el hombre no fuera libre para actuar según sus propias concepciones y someter lo ya existente a la razón. «La filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, todas son medios para la libertad, todas buscan y proporcionan libertad; la filosofía especulativa sabe que la libertad es lo único verdadero del espíritu.»[2] Hegel

2. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, «Introducción», *Werke*, edición original, t. IX, p. 22.

deducía tan sólo la consecuencia de toda la tradición filosófica cuando identificaba razón y libertad: la libertad es lo «formal» de la racionalidad, la forma única bajo la cual puede existir la razón[3].

Con el concepto de razón como libertad, la filosofía parece haber alcanzado sus límites: lo que todavía falta, la realización de la razón, ya no es una tarea filosófica. Hegel consideraba que la historia de la filosofía estaba definitivamente terminada en este punto. Pero esta terminación no significaba un futuro mejor, sino una actualidad precaria de la humanidad, que de esta manera quedaba eternizada. Kant había formulado algunas ideas con respecto a una historia universal y a una paz eterna desde el punto de vista burgués. Sin embargo, su filosofía trascendental no pudo despertar el convencimiento de que era innecesaria la realización de la razón a través de modificaciones fácticas, ya que los individuos podían llegar a ser libres y racionales dentro del orden existente. Los conceptos fundamentales de esta filosofía son víctimas del orden de la época burguesa. La razón es sólo la apariencia de racionalidad en un mundo irracional y la libertad, sólo la apariencia del ser libre en una falta de libertad universal. La apariencia se produce al internalizarse el idealismo: razón y libertad se convierten en tareas que el individuo puede y tiene que realizar en sí mismo, cualesquiera sean las circunstancias exteriores. La libertad no contradice la necesidad, sino que la exige como presupuesto. Es libre aquel que reconoce a la necesidad como necesaria, para poder superar la mera necesidad y elevarse a la esfera de la razón. Si alguien ha nacido tullido, y de acuerdo con el estado actual de la medicina no tiene posibilidad alguna de cura, supera esta necesidad al hacer jugar su razón y su libertad dentro de su existencia de tullido, es decir, plantea desde el comienzo sus necesidades, objetivos y acciones sólo como necesidades, objetivos y acciones de un tullido. La filosofía idealista de la

3. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, «Introducción», *Werke*, t. XIII, p. 34.

razón ha superado la oposición entre libertad y necesidad de manera tal que la libertad no va nunca más allá de la necesidad, sino que se instala modestamente en esta última. Hegel ha dicho alguna vez que esta superación de la necesidad era «la sublimación de la necesidad en la libertad»[4].

Pero la libertad puede ser la verdad de la necesidad, sólo cuando la necesidad ya es «en sí» verdadera. La determinación de la relación entre libertad y necesidad caracteriza la vinculación de la filosofía idealista de la razón con respecto al orden existente. Esta vinculación es el precio en virtud del cual todos sus conocimientos pueden ser verdaderos. La vinculación está ya dada con el principio del sujeto de la filosofía idealista. Este sujeto es racional sólo en la medida en que se basa en sí mismo. Todo lo «demás» es para él algo extraño, exterior y, en tanto tal, sospechoso en principio. Para que algo pueda ser verdadero tiene que ser seguro; y para ser seguro tiene que ser puesto por el sujeto mismo. Esto vale tanto con respecto al *fundamentum inconcussum* de Descartes como con respecto a los juicios sintéticos *a priori* de Kant. Y la autosatisfacción, la independencia de todo lo demás que es extraño, garantiza también la libertad-del sujeto. Libre es quien no depende de nadie y de nada, quien se pertenece a sí mismo. Poseerse excluye a los otros. La relación con los demás, en la que el sujeto realmente llega a los otros, se une con ellos, es considerado como un perderse, como un volverse-dependiente. Cuando Hegel atribuye a la razón, en tanto auténtica realidad, la actitud de «quedarse-en-sí-mismo», pudo haber invocado a Aristóteles. Desde el comienzo, la filosofía ha sostenido que la forma suprema del ser es un estar-en-sí-mismo.

Esta identidad en la determinación de la realidad auténtica remite a una identidad más profunda: algo es auténtico cuando es subsistente, cuando puede mantenerse a sí mismo, cuando no está remitido a ninguna otra cosa. Y un ser de este tipo se alcanza, según el idealismo, cuando un sujeto posee al

4. Hegel: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 158, *Werke*, t. VI, p. 310.

mundo de tal manera que no se le puede quitar, que dispone de él en todo momento y se apropia de él de tal manera que también en todo lo demás sigue estando en sí mismo. Sin embargo, la libertad, a la que llegan el *ego cogito* de Descartes, la mónada de Leibniz, el yo de la categoría en Kant, el sujeto de la acción originaria en Fichte y el *Weltgeist* de Hegel, no es la libertad del poseer que tenía el Dios de Aristóteles en su propia felicidad. Es más bien la libertad de un trabajo penoso, sin fin. La razón, que en la nueva filosofía se convierte en el ser auténtico, tiene que producirse a sí misma y crear su propia realidad siempre de nuevo, con un material resistente: la razón consiste precisamente en este hacer. Lo que la razón debe hacer es nada más y nada menos que la constitución del mundo para el yo. Debe crear la generalidad en la que ha de encontrarse el sujeto racional con otros sujetos racionales. Ha de ser el fundamento de la posibilidad de que se encuentren no sólo mónadas independientes, sino de que surja una vista en común en un mundo en común. También este hacer tiene como característica no ir más allá de lo que ya es: no modifica nada. La constitución del mundo está siempre realizada antes de cualquier actuar fáctico del individuo. La misma dinámica peculiar, que al mismo tiempo tiene miedo de transformar lo real en algo diferente, domina todas las caracterizaciones de esta filosofía de la razón. Se proclama el desarrollo, pero el verdadero desarrollo no es una «modificación, una transformación en algo diferente»[5]. Al final no llega a nada que no estuviera «en sí» ya al comienzo. Esta deficiencia constituye la ventaja suprema de esta filosofía. Precisamente cuando alcanza su madurez se revela claramente el estatismo interno de sus conceptos, aparentemente tan dinámicos.

Todas estas caracterizaciones convierten, sin duda, a la filosofía idealista de la razón en filosofía burguesa. Y sin embargo, por el solo concepto de razón, es algo más que una ideología, y ocuparse de ella es algo más que una lucha contra una ideología.

5. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, «Introducción», *Werke*, t. XIII, p. 41.

El concepto de ideología tiene sentido sólo cuando está referido al interés de la teoría en la modificación de la estructura social. No es un concepto sociológico ni filosófico, sino político[6]. No hace referencia a una doctrina en relación a la condicionalidad social de toda verdad o en relación a una verdad absoluta, sino exclusivamente en relación al interés político. Hay innumerables doctrinas filosóficas que son meras ideologías y que por constituir una ilusión con respecto a situaciones sociales relevantes se integran sin mayores inconvenientes en el aparato de dominio. Éste no es el caso de la filosofía idealista de la razón, y no lo es precisamente en la medida en que es realmente idealista. La idea del dominio de la razón sobre el ser no es, en última instancia, sólo una exigencia del idealismo. Con instinto seguro, el Estado autoritario combate al idealismo clásico. La filosofía de la razón percibe relaciones fundamentales de la sociedad burguesa: el yo abstracto, la razón abstracta, la libertad abstracta. En este sentido, esta filosofía es una toma correcta de conciencia. La razón pura debe ser «independiente» de todo lo empírico: lo empírico parece colocar en situación de dependencia a la razón; tiene el carácter de aquello que le es «extraño»[7]. En la limitación de la razón a un teórico y práctico hacer «puros» reside la confesión de la «mala» facticidad. Pero también reside aquí la preocupación por el derecho del individuo, por aquello que es algo más que un sujeto económico, por aquello que es irrelevante para las relaciones universales de intercambio comercial en la sociedad. El idealismo ha intentado mantener limpio, por lo menos, al pensamiento. La oposición al verdadero materialismo de la teoría crítica de la sociedad, y al falso materialismo de la *praxis* burguesa, confiere al idealismo un doble papel bastante peculiar. En el idealismo, el individuo protesta contra el mundo, al dotar —al menos en pensamiento— de libertad y racionalidad al mundo y al individuo mismo. El idealismo es, en un sentido fundamental, individualista. Desde luego, entiende la peculiaridad del individuo

6. Cfr. Max Horkheimer: *Ein neuer Ideologiebegriff?*, en *Grünbergs Archiv*, año XV (1930), pp. 38 y ss.
7. I. Kant: *Nachlass*, nº 4728, edición de la Academia Prusiana de Ciencias, t. XVIII.

con vistas a su autosatisfacción; la «propiedad» y todos los otros esfuerzos por construir el sujeto así entendido, a partir de un mundo intersubjetivo, siguen siendo problemáticos. El otro yo podía estar abstractamente vinculado con el ego: siguió siendo un problema del conocimiento puro o de la ética pura. También la pureza del idealismo es ambigua: las verdades supremas de la razón teórica y de la razón práctica deben ser puras, no pueden estar fundadas en la facticidad; pero para salvar esta pureza es necesario que la facticidad quede fuera de su campo: el individuo queda entregado a la no-verdad de la facticidad. Con todo, la preocupación por el individuo impidió durante mucho tiempo que el idealismo otorgara su aprobación al sacrificio del individuo en aras de falsas colectividades.

La protesta de la filosofía de la razón es una protesta idealista y su crítica también lo es: no abarcan las relaciones materiales de la existencia. Hegel consideraba que la limitación de la filosofía al mundo del pensamiento era una «característica esencial»: la filosofía concilia las oposiciones en el plano de la razón, es una «conciliación en el mundo ideal y no en la realidad»[8]. La protesta materialista y la crítica materialista surgieron en la lucha de los grupos oprimidos por mejores condiciones de vida y siguieron siempre vinculadas al desarrollo fáctico de esta lucha. La filosofía occidental había presentado a la razón como realidad auténtica. En la época burguesa, la realidad de la razón se convirtió en la tarea que el individuo libre debía realizar. El sujeto era el depositario de la razón: la racionalidad de la objetividad debía partir de él. Sin embargo, las relaciones materiales de la existencia concedían a la razón autónoma libertad sólo en el pensar puro y en el querer puro. Pero ahora se ha alcanzado una situación social en la que no es necesario que la realización de la razón esté limitada al pensar y al querer puros. Si razón significa la organización de la vida según la libre decisión del sujeto cognoscente, entonces la exigencia de la razón se extiende también a la creación

8. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Werke*, t. XIII, p. 67.

de una organización social en la que los individuos regulan su vida según sus necesidades. En una sociedad de este tipo, la realización de la razón va acompañada también de la superación de la filosofía. La teoría de la sociedad tenía que señalar esta posibilidad y presentar los rasgos fundamentales de una modificación de la estructura económica. Podía conducir teóricamente la lucha de aquellos grupos que, de acuerdo con su situación histórica, eran quienes debían introducir el cambio. El interés de la filosofía: la preocupación por el hombre, ha encontrado una nueva forma en el interés de la teoría. No hay otra filosofía, aparte de esta teoría. La construcción filosófica de la razón es eliminada mediante la creación de la sociedad racional. El ideal filosófico de un mundo mejor y del ser verdadero forma parte del fin práctico de la humanidad combatiente. De esta manera recibe también su contenido humano.

Pero ¿qué pasa cuando el desarrollo previsto por la teoría no se produce, cuando las fuerzas que han de introducir el cambio son reprimidas y parecen ser eliminadas? En este caso, la verdad de la teoría, lejos de quedar refutada, se presenta bajo una nueva luz que ilumina nuevos aspectos de su objeto. Muchas de sus exigencias e indicaciones adquieren una importancia diferente. La nueva función de la teoría en esta nueva situación destaca su carácter de «teoría crítica»[9]. Su crítica se dirige también contra su no intervención en ciertas cuestiones económicas y políticas, cuando aquélla es exigida. Esta situación obliga a la teoría a agudizar su preocupación contenida en todos sus análisis por la felicidad del hombre, por la libertad, felicidad y derecho del individuo. Estas posibilidades son, para la teoría, posibilidades de la situación social concreta: tienen importancia sólo en tanto cuestiones económicas y políticas y, en este sentido, se refieren a las relaciones del hombre en el proceso de producción, a la utilización del producto del trabajo social, a la participación activa del hombre en la administración política y económica del todo social.

9. Cfr. Max Horkheimer: *Traditionelle und kritische Theorie*, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año VI (1937), p. 245.

Cuantas más partes de la teoría se vuelvan realidad de manera tal que no sólo el desarrollo del orden anterior confirme las predicciones de la teoría, sino que también se encare el paso hacia el nuevo orden, tanto más urgente se vuelve la pregunta acerca del objetivo de la teoría. Pues a diferencia de lo que sucede en los sistemas filosóficos, la libertad humana no es aquí un fantasma y tampoco un estado interno que no crea deberes y que no modifica el mundo exterior, sino que es una posibilidad real, una relación social de cuya realización depende el destino de la humanidad. En el estado actual de su desarrollo, la teoría crítica muestra una vez más su carácter constructivo. Siempre ha sido algo más que un simple registro y sistematización de hechos; su impulso proviene precisamente de la fuerza con que habla en contra de los hechos, mostrando las posibilidades de mejora frente a una «mala» situación fáctica. Al igual que la filosofía, la teoría crítica se opone a la justicia de la realidad, al positivismo satisfecho. Pero, a diferencia de la filosofía, fija siempre sus objetivos a partir de las tendencias existentes en el proceso social. Por esta razón no teme ser calificada de utópica, acusación que suele lanzarse contra el nuevo orden. Cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, la teoría crítica tiene frente a este último el carácter de mera utopía. Esta trascendencia no habla en contra, sino a favor de su verdad. El elemento utópico ha sido durante mucho tiempo el único elemento progresista de la filosofía: tal ha sido el caso de la concepción del estado perfecto, del placer supremo, de la felicidad perfecta, de la paz eterna. La obstinada adhesión a la verdad, aun en contra de toda evidencia, ha sido desplazada por el capricho y el oportunismo desenfrenado. En la teoría crítica, aquella obstinación ha sido conservada como cualidad auténtica del pensar filosófico.

La situación actual contribuye a que esta cualidad resalte aún más claramente. La reacción se ha producido en un estadio en que ya existían las condiciones económicas del cambio. La nueva situación social, de la que son expresión los Estados totalitarios, ha podido ser comprendida y prevista íntegramente con

los conceptos elaborados por la teoría. La nueva acentuación de las exigencias de la teoría no ha sido motivada por el fracaso de los conceptos económicos; la teoría exige que con la modificación de las relaciones económicas se modifique la totalidad de la existencia humana. Esta exigencia se dirige más bien en contra de una concepción y aplicación distorsionadas de la economía, que es frecuente tanto en la *praxis* como en la discusión teórica. La discusión remite a la cuestión de saber en qué sentido la teoría es algo más que economía política. Este plus ha estado dado desde el comienzo por la circunstancia de que la crítica de la economía política tenía por objeto la totalidad del ser social. En una sociedad que en su totalidad estaba determinada por las relaciones económicas de una manera tal que la economía no dominada regía todas las relaciones sociales, todo aquello que no era económico estaba contenido también en la economía. Cuando este dominio se quebró, se vio también que la organización racional de la sociedad, a la que se refiere la teoría crítica, era algo más que una nueva regulación de lo económico. El plus se refiere a algo que es decisivo y mediante el cual la sociedad se vuelve racional: la subordinación de la economía a las necesidades de los individuos. Con la modificación de la sociedad se supera la relación originaria entre supraestructura e infraestructura. En la realidad racional, el proceso de trabajo no ha de decidir ya sobre la existencia de los hombres, sino que son las necesidades generales las que deciden el proceso del trabajo. Lo importante no es que el proceso del trabajo esté regulado planificadamente, sino que lo que interesa es saber cuál es el interés que determinará esta regulación, es decir, si este interés responde o no a la libertad y la felicidad de las masas. Cuando no se tiene en cuenta este elemento, se priva a la teoría de algo esencial: se elimina de la imagen de la humanidad liberada la idea de la felicidad, que era precisamente la que había de distinguirla de todos los tipos de humanidad hasta entonces conocidos. Sin la libertad y felicidad en las relaciones sociales de los hombres el mayor aumento de la producción y la eliminación de la propiedad individual de los medios de producción seguirían siendo tan injustos como antes.

Con todo, la teoría crítica ha distinguido diversas fases de realización y se ha referido a la falta de libertades y a las desigualdades que en un primer momento afectarían a la nueva época. Sin embargo, la existencia social modificada debía estar determinada, desde el primer momento, por el objetivo final. La teoría crítica no ha lucubrado, con la idea de este objetivo final, un ideal social que ocupara el lugar de un más allá teológico, y que el nuevo orden, debido a su oposición al punto del partido y su distanciamiento permanente, pudiera parecer también un más allá. La teoría crítica no se complementa con una filosofía oponiendo a la cobardía y a la traición las posibilidades amenazadas y sacrificadas del hombre. Ella sólo pone de manifiesto aquello que desde el primer momento subyacía en sus categorías: la pretensión de que mediante la superación de las actuales relaciones materiales de la existencia se libere la totalidad de las relaciones humanas. Cuando la teoría crítica, en medio de la desorientación actual, señala que lo que interesa en la organización de la realidad que ella pretende es la libertad y la felicidad de los individuos, lo único que hace es ser consecuente con sus conceptos económicos. Éstos son conceptos constructivos que conciben no sólo la realidad dada, sino también su superación y la nueva realidad. En la reconstrucción teórica del proceso social, aquellos elementos que se refieren al futuro son partes necesarias de la crítica de las relaciones actuales y del análisis de sus tendencias. La modificación a la que tiende este proceso y la existencia que ha de crear para sí la humanidad liberada determinan también la formulación y el desarrollo de las primeras categorías económicas. Para la conservación de aquellos elementos teóricos que se dirigen a la felicidad futura, la teoría no puede invocar hecho alguno. Pues todo lo ya alcanzado le está dado sólo como algo que está desapareciendo y que está amenazado, y que es un hecho positivo —es decir, un elemento de la sociedad futura— sólo en la medida en que es incorporado en la construcción como algo cambiante. Esta construcción no es ni una complementación ni una ampliación de la economía. Es la misma economía, en la medida en

que abarca contenidos que van más allá del ámbito de las actuales relaciones económicas existentes.

La perseverancia incondicionada en un fin, que sólo puede ser alcanzado en la lucha social, permite que la teoría oponga a lo ya alcanzado lo aún no alcanzado y que está siempre amenazado. El interés de la teoría por la gran filosofía es, en este sentido, una parte de su oposición a lo existente. Pero la teoría crítica no tiene nada que ver con la realización de los ideales esgrimidos en las luchas sociales. Ve en estas luchas, por una parte, la causa de la libertad; por la otra, la causa de la opresión y de la barbarie. Cuando esta última parece triunfar en la realidad, puede parecer que la teoría crítica opone un ideal filosófico al desarrollo fáctico y a su análisis científico. Evidentemente, la ciencia tradicional quedaba más librada a lo existente que la gran filosofía. Pero la teoría tradicional no ha elaborado los conceptos que se refieren a las posibilidades del hombre más allá de su *status* fáctico en la ciencia, sino en la filosofía. Al final de la *Crítica de la razón pura*, Kant formula las tres preguntas en las que converge todo el «interés» de la razón humana: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?[10] Y en la introducción a sus lecciones sobre lógica agrega a estas tres preguntas una cuarta que las comprende a todas: ¿Qué es el hombre?[11] La respuesta a la pregunta no es pensada como descripción de la esencia del hombre existente, sino como una referencia a las posibilidades existentes para el hombre. Durante el periodo burgués, la filosofía cambió el sentido de las preguntas y de las repuestas, al considerar que las posibilidades del hombre eran algo ya real dentro de lo existente. En este caso, sólo podían ser posibilidades del conocimiento puro y de la voluntad pura.

Ahora bien, la transformación de un *status* dado no es asunto de la filosofía. El filósofo puede participar en las luchas sociales sólo en la medida en que no es filósofo profesional: esta «división del trabajo» es también el resultado de la separación

10. I. Kant, *Werke*, edición de Cassirer, Berlín, 1911, t. III, p. 540.
11. I. Kant, *op. cit.*, t. VIII, p. 344.

entre los medios materiales y espirituales de producción. La filosofía no puede superar esta división. El hecho de que el trabajo filosófico haya sido y siga siendo un trabajo abstracto, está basado en las relaciones sociales de la existencia. La perseverancia en el carácter abstracto de la filosofía responde más a la situación objetiva y está más cerca de la verdad que aquella concreción seudofilosófica que se digna ocuparse de las luchas sociales. Lo que hay de verdad en los conceptos filosóficos ha sido obtenido mediante abstracción del *status* concreto del hombre y es sólo verdad como abstracción. Razón, espíritu, moralidad, conocimiento, felicidad, son no sólo categorías de la filosofía burguesa, sino también asuntos de la humanidad. En tanto tales deben ser conservados y redescubiertos. Cuando la teoría crítica se refiere a las doctrinas filosóficas que aún se ocupan del hombre, se refiere en primer lugar a los conceptos que ocultaban y malinterpretaban al hombre durante el período burgués.

Con esta intención han sido analizados en esta revista[12] algunos conceptos filosóficos fundamentales: verdad y verificación, racionalismo e irracionalismo, el papel de la lógica, metafísica y positivismo, el concepto de esencia. Nunca se trata aquí de un mero análisis sociológico cuyo objeto sea clasificar las opiniones filosóficas según puntos de vista sociales. Tampoco se ha intentado jamás reducir determinados contenidos filosóficos a situaciones sociales. Mientras la filosofía sea algo más que una ideología, todo intento de este tipo estará condenado al fracaso. La polémica de la teoría crítica con la filosofía está interesada en el contenido de verdad de los conceptos y problemas filosóficos: presupone que la verdad está realmente contenida en ellos. Por el contrario, la sociología del conocimiento se refiere siempre a las falsedades, no a las verdades de la filosofía anterior. Naturalmente, hasta las categorías filosóficas supremas están ligadas a situaciones sociales, aunque no sea con aquella situación general en virtud de la

12. *Zeitschrift für Sozialforschung*. [N. del T.]

cual la lucha entre el hombre y la naturaleza no ha sido nunca una lucha realizada por la humanidad como sujeto libre, sino que aquélla se ha librado siempre dentro de una sociedad de clases. Este hecho se manifiesta en muchas «diferencias ontológicas establecidas por la filosofía. Sus huellas se encuentran quizás hasta en las formas del pensar conceptual cuando, por ejemplo, la lógica es definida fundamentalmente como lógica proposicional, como juicios sobre objetos existentes a los que puede atribuirse o negarse predicados de manera diversa. La lógica dialéctica se ha referido en primer lugar a la falla que encierra esta concepción del juicio: la «contingencia» de la predicación, la «exterioridad» del proceso de juzgar, en el que el sujeto del juicio aparece como algo que se encuentra en nuestra mente[13]. Más aun: muchos conceptos filosóficos son simples «representaciones nebulosas» que surgen del dominio de una economía no controlada sobre la existencia humana y que, en tanto tal, hay que explicar exactamente partiendo de las relaciones materiales de la vida. Pero en sus formas históricas la filosofía ha alcanzado algunos conocimientos acerca de las relaciones humanas y de las cosas, cuya verdad va más allá de la sociedad actual y, por consiguiente, no puede ser exhaustivamente explicada a partir de esta última. Tal es el caso no sólo de aquellos contenidos que son tratados bajo conceptos tales como razón, espíritu, libertad, moralidad, generalidad, esencia, sino también de importantes conquistas de la teoría del conocimiento, de la psicología y de la lógica. Su contenido de verdad, que supera en mucho la condicionalidad social, no presupone una conciencia eterna que constituya trascendentalmente la conciencia individual de los sujetos históricos. Presupone más bien aquellos sujetos históricos cuya conciencia puede aprehender el «excedente» de este contenido en su verdad real. La verdad que la conciencia conoce en la filosofía no es reductible a las relaciones sociales existentes. Tal podía ser el caso en una forma de la existencia en donde la

13. Hegel: *Encyclopädie*, 1, § 166, *op. cit.*, t. VI, p. 328.

conciencia no estuviera separada del ser y en donde de la racionalidad del ser social pudiera surgir la racionalidad del pensamiento. Mientras esto no suceda, la verdad, que es algo más que una verdad de hecho, es alcanzada siempre en contra de las relaciones sociales existentes; la verdad está sometida a esta condicionalidad negativa. Las relaciones sociales ocultan el sentido de la verdad: constituyen al mismo tiempo el horizonte de la no-verdad que resta efectividad a la verdad. Un ejemplo: el concepto de conciencia general, que preocupó a todo el idealismo alemán, encierra el problema de la relación entre sujeto y sociedad: ¿cómo puede ser sujeto la generalidad sin suprimir la individualidad? La idea de que aquí estamos frente a un problema que es algo más que un problema gnoseológico o metafísico puede ser alcanzada y utilizada sólo fuera del pensamiento burgués. Las soluciones filosóficas que se han dado al problema resultan de la historia de los problemas filosóficos. No es necesario ningún análisis sociológico para atender la teoría kantiana de la síntesis trascendental. Esta última contiene una verdad gnoseológica. La interpretación que da la teoría crítica con respecto al planteamiento kantiano del problema[14] deja intacta la problemática filosófica interna. Cuando la teoría vuelve a vincular la cuestión de la universalidad del conocimiento con la cuestión de la sociedad en tanto sujeto universal no pretende presentar una solución filosófica mejor. Pretende más bien mostrar cuáles son las relaciones sociales que impidieron a la filosofía formular un problema tan importante, y a la vez mostrar que había otra solución fuera del alcance de aquella filosofía. La falta de verdad, que afecta a todo el tratamiento trascendental del problema, tiene su origen fuera de la filosofía y, por consiguiente, puede ser superada sólo fuera de la filosofía. Con este «fuera» no se quiere decir que las situaciones sociales influyan desde afuera sobre la conciencia, que tiene en sí misma una forma de existencia independiente. Aquí se apunta más bien a una

14. Cfr. *Zeitschrift für Sozialforschung*, año VI (1937), pp. 257 y ss.

división dentro de la sociedad dada. La condicionalidad que el ser social impone a la conciencia es externa en la medida en que precisamente en la sociedad burguesa las relaciones sociales de la existencia del individuo son externas y son también superables desde «fuera». Es precisamente esta exterioridad la que hace posible la libertad abstracta del sujeto pensante. Sólo con la superación y eliminación de esta exterioridad desaparecería, conjuntamente con la modificación general de la relación entre ser social y conciencia, también la libertad abstracta.

Para atenerse a la concepción fundamental de la teoría con respecto a la relación entre el ser social y la conciencia, hay que tener en cuenta este «fuera». En la historia no existe ninguna armonía preestablecida entre el pensamiento correcto y el ser social. Las relaciones económicas determinan el pensamiento filosófico en el periodo burgués de tal manera que el individuo, emancipado y librado a sí mismo, piensa. Pero así como en la realidad el individuo no cuenta como ser concreto, con posibilidades y necesidades concretas, sino tan solo —con abstracción de su individualidad— como sujeto que entrega su trabajo y desempeña funciones útiles en el proceso de la valorización del capital, así también aparece en la filosofía sólo como sujeto abstracto: con abstracción de su humanidad plena. Cuando la filosofía se interesa por la idea del hombre, tiene que pensar haciendo caso omiso de la facticidad; cuando quiere pensar esta idea en su pureza y universalidad filosófica, tiene que hacer abstracción del *status* existente. Esta abstracción, este apartarse radicalmente de lo dado, le abre, en la sociedad burguesa, la vía de una búsqueda tranquila de la verdad, de un poder atenerse a lo conocido. En lo concreto, en la facticidad, el sujeto pensante deja «fuera» a su miséria. Sin embargo, no puede saltar sobre su propia sombra. Ya en el comienzo mismo de su pensamiento acepta el aislamiento monádico del individuo burgués y piensa dentro de un horizonte de no-verdad que le cierra la verdadera salida.

Es posible explicar desde este horizonte algunos de los rasgos característicos de la filosofía burguesa. Uno de estos rasgos afecta de manera inmediata a la idea misma de verdad y parece

relativizar «sociológicamente», desde un comienzo, todas sus verdades: tal es el caso de la íntima conexión que se establece entre verdad y seguridad. Esta conexión tiene sus orígenes ya en la filosofía antigua, pero sólo en el periodo moderno adquiere la forma típica según la cual la verdad tiene que demostrarse como propiedad permanente del individuo, y esta demostración vale como tal sólo cuando el individuo puede presentar la verdad como resultado de su propio esfuerzo. El proceso del conocimiento no está nunca terminado porque el individuo tiene que realizar renovadamente, en cada acto del conocimiento, la «creación del mundo», la elaboración categorial de la experiencia; pero el proceso no avanza, porque la limitación del conocimiento «creador» a la esfera trascendental hace imposible toda nueva forma del mundo. La constitución del mundo se realiza a espaldas del individuo y, sin embargo, es su obra.

Es fácil distinguir cuáles son las situaciones sociales que corresponden a este proceso. Los momentos progresistas de esta construcción del conocimiento: la fundamentación del conocimiento en la autonomía del individuo y el punto de partida del conocer como hecho y tarea que ha de realizarse siempre de nuevo, pierden su efectividad en el ámbito vital de la sociedad burguesa. Pero, ¿afecta la condicionalidad sociológica al verdadero contenido de la construcción, la vinculación esencial entre conocimiento, libertad y *praxis*? El dominio de la sociedad burguesa, que determina la conciencia de tal manera que su actividad y su contenido sólo existen en la dimensión abstracta, se hace patente no sólo en la dependencia del pensamiento, sino también en la independencia abstracta de sus contenidos. Este carácter abstracto salva su verdad, más aun, la hace posible. Es verdad sólo en la medida en que no es verdad acerca de la realidad social. Y precisamente porque no lo es, porque trasciende aquella realidad, puede convertirse en objeto de la teoría crítica. La sociología, que sólo se ocupa de las condicionalidades, no tiene nada que ver con la verdad; su tarea, en otros aspectos útiles, falsifica el interés y el objetivo de la teoría crítica. Lo que en el saber del

pasado está ligado al orden social, desaparece sin más con la sociedad a la que estaba vinculado. Ésta no es la preocupación de la teoría crítica; lo que le interesa es que no se pierdan las verdades con las que ya había trabajado el saber del pasado. Esto no quiere decir que existan verdades eternas, que se desarrollan bajo formas históricas cambiantes, de tal manera que no basta más que quitar la cáscara para obtener el fruto. Cuando la razón, la libertad, el conocimiento y la felicidad se han convertido en realidad partiendo de conceptos abstractos, entonces la razón, la libertad, el conocimiento y la felicidad son algo completamente diferente. Tendrán tanto que ver entre sí como la asociación de hombres libres tiene en común con la sociedad dominada por la mercancía y la competencia. Con todo, la identidad de la estructura fundamental de la sociedad corresponde, en la historia, a una identidad de determinadas verdades universales. Precisamente su carácter universal pertenece a su contenido de verdad: hecho que se ha vuelto patente en la lucha de la ideología autoritaria en contra de las generalidades abstractas. Que el hombre es un ser racional, que su esencia exige la libertad, que su felicidad es su bien supremo, todas éstas son generalidades que precisamente, a causa de su generalidad, encierran una fuerza progresista. La generalidad las dota de una pretensión casi subversiva: no éste o aquél, sino todos los individuos deben ser racionales, libres, felices. En una sociedad cuya realidad desmiente todas estas generalidades, la filosofía no puede concretarse. En estas circunstancias, aferrarse a la generalidad significa algo más que su destrucción filosófica.

El interés de la teoría crítica en la liberación de la humanidad la vincula a ciertas antiguas verdades que debe conservar. El hecho de que el hombre pueda ser algo más que un sujeto utilizable en el proceso de producción de la sociedad de clases es un convencimiento que vincula profundamente a la teoría crítica con la filosofía. Mientras la filosofía aceptó que las relaciones económicas son las que tienen que decidir realmente acerca del hombre, fue aliada de la opresión. Éste es el materialismo «malo» que subyace en todo idealismo: el consuelo de que en el mundo material todo está en orden (un consuelo que

aun cuando no constituya el convencimiento personal de los filósofos es el resultado casi espontáneo del modo de pensar del idealismo burgués y fundamenta su verdadera afinidad con su época), de que el espíritu no tiene que hacer valer sus pretensiones en este mundo y que tiene que crearse otro mundo en el que no entre en conflicto con lo material. Todo esto es conciliable con el materialismo de la *praxis* burguesa. El materialismo «malo» de la filosofía queda superado en la teoría materialista de la sociedad. Esta última se dirige no sólo contra las relaciones de producción que motivaron aquel materialismo, sino contra toda forma de producción que domine al hombre en vez de estar dominada por él. Éste es el idealismo que subyace en su materialismo. También sus conceptos constructivos tienen un residuo de abstracción en la medida en que la realidad a la que apuntan no está aún dada. Pero la abstracción no se debe aquí a una prescindencia del *status* actual del hombre, sino al hecho de que apunta a un *status* futuro. Esta abstracción no es superada por alguna otra teoría correcta de lo existente (como sucede con la abstracción idealista en la crítica de la economía política); después de ella ya no hay ninguna otra teoría, sino sólo la realidad racional misma. El abismo entre la teoría y lo existente no puede ser superado por ningún pensamiento conceptual. Para poder mantener como objetivo del presente lo que aún no es presente necesita de la fantasía. La vinculación esencial que existe entre fantasía y filosofía puede inferirse de la función que bajo el título de «imaginación» le fuera asignada por los filósofos, desde Aristóteles hasta Kant. Debido a su peculiar capacidad de «intuir» un objeto ausente, de poder crear algo nuevo con el material dado al conocimiento, la imaginación revela un alto grado de independencia con respecto a lo dado, es decir, una libertad en medio de un mundo no libre. Al ir más allá de lo existente, la imaginación puede prever el futuro. Cuando Kant establece que esta «facultad fundamental del alma humana» subyace *a priori* en todo conocimiento[15], esta limitación *a priori*

15. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, p. 625.

desvía, sin embargo, la atención del futuro hacia lo ya pasado. La imaginación sufre también la degradación general de la fantasía. Dejar librado a ella la construcción de un mundo más hermoso y más feliz se convirtió en privilegio de los niños y de los locos. Con la fantasía era posible imaginar cualquier cosa. Pero en la teoría crítica ya no existe un horizonte infinito de posibilidades. La libertad de la imaginación desaparece en la medida en que la libertad real se convierte en posibilidad real. De esta manera, los límites de la fantasía no están instituidos por los más generales del ser (tales como los que había establecido la última teoría burguesa del conocimiento, que tenía perfecta conciencia de la importancia de la fantasía[16]), sino que son límites técnicos en el sentido estricto: están prescritos por el estadio alcanzado por el desarrollo técnico. Pero en ningún caso la teoría crítica trata de pintar, como suele creerse, un mundo futuro aun cuando la respuesta de la fantasía a una empresa de este tipo no fuera quizás del todo absurda. Si se permitiese que la fantasía, utilizando el material técnico hoy existente, respondiese a las preguntas fundamentales planteadas por Kant, la sociología se sorprendería del carácter utópico de sus respuestas. Y sin embargo, las respuestas que la fantasía pudiera dar estarían muy cerca de la verdad —más cerca al menos que aquellas que pueden obtenerse mediante los análisis estrictamente conceptuales de la antropología filosófica—. Pues lo que el hombre es, sería definido por la fantasía partiendo de aquello que mañana realmente puede ser. La pregunta «¿qué puedo esperar?» hace referencia menos a la eternidad del alma y a la libertad interna que al desarrollo actualmente posible y a la satisfacción de las necesidades. En una situación en la que este futuro representa una posibilidad real, la fantasía es un instrumento importante para mantener presente este objetivo. La fantasía se comporta con respecto a las otras facultades del conocimiento de manera diferente a la de la apariencia con respecto a la verdad (que cuando es erigida en única verdad convierte todas las verdades

16. E. Husserl: *Formale und traszendentale Logia*, Halle, 1929, p. 219.

futuras en apariencia). Sin fantasía, todo conocimiento filosófico queda atado al presente o al pasado, separado del futuro, que es lo único que vincula a la filosofía con la historia real de la humanidad.

Esta acentuación del papel de la fantasía parece estar en franca contradicción con el carácter estrictamente científico que la teoría crítica pretende para sus conceptos. Esta exigencia de cientificidad ha llevado a la teoría materialista a una notable coincidencia con la filosofía idealista de la razón: si la preocupación por el hombre podía mantenerse —en la filosofía idealista— sólo haciendo abstracción de la situación dada, esta filosofía ha tratado de superar esta abstracción mediante una vinculación, lo más estrecha posible, con las ciencias. En las ciencias no se cuestionaba el valor de uso. En esta preocupación angustiada por la cientificidad coincide el neokantianismo con Kant, Husserl y Descartes. La filosofía no se preocupaba por saber de qué manera las ciencias eran aplicadas, de si su utilidad y fecundidad aseguraban su mayor verdad y de si no eran ellas mismas un signo de una falta de humanidad general: la filosofía estaba interesada principalmente en la teoría del método de las ciencias. La teoría crítica de la sociedad consideró en primer lugar que sólo quedaba librada a la filosofía la elaboración de los resultados más generales de las ciencias. También la teoría partió de la concepción de que las ciencias habían mostrado suficientemente su capacidad al servicio del desarrollo de las fuerzas de producción, su capacidad para crear nuevas posibilidades de una existencia más rica. Pero mientras que la alianza entre la filosofía idealista y la ciencia estaba viciada desde el primer momento por el pecado de la dependencia de las ciencias con respecto a las relaciones de dominio existentes, en la teoría crítica de la sociedad se presupone la liberación de las ciencias. De esta manera, se evitó, en principio, la conversión fatal de la ciencia en fetichismo, pero no por esto se liberó a la teoría del ejercicio de una crítica permanente de la cientificidad para que tuviera en cuenta toda nueva situación social. La cientificidad, en tanto tal, no es nunca una garantía suficiente de verdad

y mucho menos lo es cuando la verdad habla en contra de los hechos y está detrás de los hechos, tal como sucede en la actualidad. La predectibilidad científica no puede aprehender la futuridad de la verdad. Tampoco en el desarrollo de las fuerzas de producción y en el desarrollo de la técnica existe un progreso ininterrumpido desde la antigua hasta la nueva sociedad. También aquí el hombre mismo tiene que decidir acerca del progreso, no «el» hombre, de cuya renovación espiritual y moral se espera la planificación (olvidando que la única planificación a que uno puede referirse presupone la desaparición de la separación abstracta del sujeto con respecto a su actividad y del sujeto en tanto algo general de cada sujeto particular), sino la reunión de los hombres que provocan la transformación. Como de ellos depende lo que la ciencia y la técnica han de ser, estas últimas no pueden servir *a priori* como modelo conceptual de la teoría crítica.

La teoría crítica es también crítica con respecto a sí misma, con respecto a sus propios voceros sociales. El elemento filosófico dentro de la teoría es una forma de protesta contra el nuevo economismo: contra un aislamiento de la lucha económica, contra la separación mantenida entre lo económico y lo político. Contra esta teoría se ha objetado, desde el comienzo, que lo decisivo era la situación respectiva de la sociedad, las relaciones políticas de poder. La modificación de la estructura económica debería modificar la situación de la sociedad de tal manera que, con la superación de los antagonismos económicos entre los grupos e individuos, las relaciones políticas se volvieran independientes en alto grado, determinando el desarrollo de la sociedad. Con la desaparición del Estado, las relaciones políticas tendrían que transformarse en relaciones humanas generales en un sentido hasta ahora desconocido: organización de la administración de la riqueza social en interés de la humanidad liberada.

La teoría materialista de la sociedad es, por su origen, una teoría del siglo XIX. Cuando presentaba su relación con respecto a la filosofía de la razón bajo la imagen de la «herencia», pensaba en la herencia según el *status* que tenía en el

siglo XIX. Pero mientras tanto, hay algo que se ha modificado en este *status*. En aquel momento, la teoría admitía la posibilidad de una futura barbarie, pero más próxima le parecía la posibilidad de superación y conservación de lo que el siglo XIX aún representaba. La herencia debía salvar también aquello que la cultura de la sociedad burguesa, a pesar de todas las miserias y de todas las injusticias, había proporcionado para el desarrollo y la felicidad del individuo. No era difícil ver lo que se había alcanzado y lo que podía aún hacerse; el impulso de la teoría provenía de este interés por el individuo y no era necesario discutirlo filosóficamente. Mientras tanto, la situación de este legado de la sociedad burguesa se ha modificado. Entre la realidad actual de la razón y su realización bajo la forma a la que la teoría aspira, existe hoy ya no sólo una parte del siglo XIX, sino la barbarie autoritaria. Cada vez más, aquella cultura que había que conservar y superar es algo que pertenece al pasado. Cubierta por una realidad en la que el sacrificio completo del individuo parece ser algo evidente y figura en el orden del día, esta cultura ha desaparecido hasta tal punto que ocuparse de ella ya no es motivo de orgullo y de altivez, sino de duelo. La teoría crítica había tenido que preocuparse de manera hasta ahora desconocida con el pasado, precisamente en la medida en que estaba interesada por el futuro. Bajo una nueva forma, se repite ahora la situación que la teoría de la sociedad encontrara en el siglo XIX. Una vez más la situación real se encuentra bajo el nivel general de la historia. Aun en los países más adelantados, las fuerzas de producción están trabadas y el nivel de vida es bajo. El reflejo que la verdad futura encontró en la filosofía pasada señala situaciones que conducen más allá de las circunstancias anacrónicas. Por eso, la teoría crítica está aún ligada a estas verdades. Se presentan en ella como una toma de conciencia de las posibilidades para las que está madura la situación histórica. Y estas posibilidades se conservan en los conceptos económicos y políticos de la teoría crítica.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

1. LIBROS DE HERBERT MARCUSE

Hegels Ontologie und Die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt, 1932. [Hay traducción castellana: *Ontología de Hegel*, Barcelona, Martínez Roca, 1970.]

Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social theory, Nueva York, 1941. [Hay traducción castellana: *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.]

Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud, Boston, 1955. [Hay traducción castellana: *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1989.]

Soviiet Marxism. A Critical Analysis, Nueva York, 1958. [Hay traducción castellana: *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.]

One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Boston, 1964. [Hay traducción castellana: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1990.]

Das Ende der Utopie, Berlín, 1967. [Hay traducción castellana: *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968.]
Kultur und Gesellschaft, 1, Frankfurt, 1967. [Hay traducción castellana: *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1967.]
Negations. Essays in Critical Theory, Boston, 1968. [Hay traducción castellana: *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.]
Psychoanalyse und Politik, Frankfurt, 1968. [Hay traducción castellana: *Psicoanálisis y política*, Barcelona, Península, 1969.]
An Essay on Liberation, Boston, 1969. [Hay traducción castellana: *Ensayo sobre la liberación*, Buenos Aires, Gutiérrez, 1969.]
Kultur und Gesellschaft, 2, Frankfurt, 1969. [Hay traducción castellana: *Ética de la Revolución*, Madrid, Taurus, 1970.]
Counterrevolution and Revolt, 1972. [Hay traducción castellana: *Revolución y contrarrevolución*, México, Joaquín Mortiz, 1973.]
Marxismus und Feminismus, Stantford, 1974. [Hay traducción castellana: *Calas en nuestro tiempo*, Barcelona, Icaria, 1974.]
Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik. Eine Essay, Munich, 1977. [Hay traducción castellana: *La dimensión estética*, Barcelona, Materiales, 1978.]
Gespräche mit Herbert Marcuse, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1978. [Hay traducción castellana: *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980.]
Collected Papers of Herbert Marcuse, Nueva York, Routledge, 1998-2010, 6 vols.

2. LIBROS SOBRE HERBERT MARCUSE

ABROMEIT, John, y COBB, W. Mark (eds.): *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, Routledge, 2004.
ARNOLD, Heinz Ludwig (ed.): *Herbert Marcuse*, Munich, Ed. Text + Kritik, 1988.

BOKINA, John, y LUKES, Timothy J. (eds.): *Marcuse: from the New Left to the Next Left*, University Press of Kansas, 1994.
ESCOHOTADO, Antonio: *Marcuse, utopía y razón*, Madrid, Alianza, 1969.
MATTICK, Paul: *Kritik an Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch in der Klassengesellschaft*, Frankfurt, Eva, 1969.
KELLNER, Douglas: *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley, University of California Press, 1984.
LIND, Peter: *Marcuse and Freedom*, Londres, Croom Helm, 1985.
NORDQUIST, Joan: *Herbert Marcuse: A Bibliography*, Santa Cruz: Reference & Research Services, 1988.
PALMIER, Jean-Michel: *En torno a Marcuse*, Madrid, Guadiana, 1970.
SCHOOLMAN, Morton: *The Imaginary Witness*, Nueva York, The Free Press, 1980.

3. PÁGINAS ELECTRÓNICAS SOBRE HERBERT MARCUSE

http://www.marcuse.org/herbert/

Para una amplia bibliografía sobre Marcuse:
http://www.marcuse.org/herbert/booksabout.htm